

# فہرست مضامین مفتاح الفلسفہ

البواب	مضامین	صفحہ	البواب	مضامین	صفحہ
۱	۲	۳	۱	۲	۳
۱ افتتاح	مفتاح فلسفہ کے لکھنے سے کیا مراد ہے	۷ تا ۱۰	باب دوم	اس کی تشریح اور تفسیر کیا ہے	۱۸ تا ۲۸
باب اول	فلسفہ کی تعریف اور تقسیم کیا ہے	۲۸ تا ۳۸	"	فلسفہ کی تقسیم	۳۸ تا ۴۸
"	"	"	باب دوم	فلسفیانہ تعلیمات (الف)	"
باب دوم	عام فلسفیانہ تعلیمات (ب)	۲۵ تا ۲۹	"	فلسفیانہ تعلیمات (ب)	"
"	مابعد الطبیعیات	"	"	فلسفہ منطق	۶۰ تا ۶۹
"	"	"	"	اس کے متعلق کتابیں	۶۰
"	"	"	"	ب مختصر فلسفیانہ تعلیمات	"
"	"	"	"	فلسفہ طبیعی	۶۱ تا ۷۱
"	"	"	"	فلسفہ علم نفس	۷۲ تا ۸۸
"	"	"	"	اخلاق اور فلسفہ قانون	۸۹ تا ۹۶
"	"	"	"	فلسفہ جمالیات	۹۷ تا ۱۲۲
"	"	"	"	فلسفہ مذہب	۱۲۳ تا ۱۳۶
"	"	"	"	فلسفہ تاریخ	۱۳۷ تا ۱۴۰
	اس کی تشریح اور تفسیر کیا ہے	۱۴۰ تا ۱۵۰			
	فلسفیانہ فرقوں کی تقسیم	۱۵۸ تا ۱۶۵			
	الف مابعد الطبیعی فرقی	۱۶۵ تا ۱۶۹			
	ب مذہب وحدت و کثرت	۱۶۹ تا ۱۷۵			
	ج مذہب مادیت	۱۷۵ تا ۱۸۰			
	د مذہب روحانیت	۱۸۰ تا ۱۸۸			
	ه مذہب ادبیات	۱۸۸ تا ۱۹۶			
	و مذہب اثینیت	۱۹۶ تا ۲۰۶			
	ز مذہب وحدت	۲۰۶ تا ۲۱۶			
	ح مذہب یکجہیت اور تعددیت	۲۱۶ تا ۲۲۴			
	ط مذہب تئیں اور لامتئیں فرقی	۲۲۴ تا ۲۴۱			
	ی مذہب مابعد الطبیعیات کی دلیل	۲۴۱ تا ۲۴۲			
	باب دوم علم نفس کے فرقی مابعد الطبیعیات میں	۲۴۲ تا ۲۵۲			
	باب اول علیات کے فرقی	"			

باب سوم	۲۲۹ مقبولیت و تجربیت و	۲۲۹ تا ۲۹۷	باب چہارم	(ب) عقلیت و تجربیت	۲۹۷ تا ۳۰۸
"	۲۳۰ انتقادیت	۲۵۳ تا ۲۶۱	"	۱) اخلاق انکساری (تامل)	۳۰۸ تا ۳۱۳
"	۲۳۱ حکمیت و شکیت	۲۶۱ تا ۲۷۰	"	۲) اور اخلاق حسی	۳۱۳ تا ۳۲۰
"	۲۳۲ اثباتیت - انتقادیت	۲۷۰ تا ۲۸۰	"	۳) جزئیات اور کلیات	۳۲۰ تا ۳۲۷
"	۲۳۳ تصویریت حقیقت اور نظائریت	۲۸۰ تا ۲۸۷	"	۴) مسئلہ موضوعیت	۳۲۷ تا ۳۳۴
"	۲۳۴ (ج) اخلاقی فرقے	-	باب چہارم	۵) اور معروضیت	۳۳۴ تا ۳۴۱
"	۲۳۵ اخلاق کے مبداء کے	-	"	۶) فلسفہ کا مسئلہ اور	۳۴۱ تا ۳۴۸
"	۲۳۶ بارے میں نظریات کلی و اسی	-	"	۷) فلسفہ کا نظام	۳۴۸ تا ۳۵۵
"	۲۳۷ اور خود ساختہ نوامیس کے	-	"	۸) فلسفہ کا مسئلہ	۳۵۵ تا ۳۶۲
"	۲۳۸ نظام اخلاقی -	۳۶۲ تا ۳۶۹	"	۹) فلسفہ کا نظام	۳۶۲ تا ۳۶۹

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

# مفتاح الفلاسفہ

## افتاح

### مفتاح فلسفہ کے لکھنے سے کیا غرض ہے

ابتدائی کے لئے فلسفہ پر ایک ایسی کتاب لکھنے کی ضرورت ہے جس سے فلسفہ کی غرض اور اسکے فوائد اور اسکا موضوع بحث معلوم ہو جائے یہ ضرورت اگلے وقتوں میں بھی تھی اور اب بھی ہے۔ اگلے زمانے میں اسکی ضرورت اس سے ثابت ہوتی ہے کہ دفتر کے دفتر دروسوں کے اور اکثر کتب خانوں میں اس مضمون کی موجودگی۔ آج بھی یہ ضرورت موجود ہے یہ اس سے ثابت ہے کہ اکثر یونیورسٹیوں کی طرف سے افتتاحی دروسوں کے بارے میں متعدد اعلان کئے گئے ہیں۔ بالخصوص ایسی کتابوں کا قسط ہے نہ ابتدائی مختصرات موجود ہیں نہ متوسط درجہ کی کتابیں نہ انتہائی کے لئے بسط رسائل اور مجلدات۔ ان کتابوں کی ضرورت اس لئے ہے کہ یہ کتابیں متن کے طور پر تعلیم کی تکمیل میں استعمال کی جائیں۔ چارے پاس ایسا مواد موجود نہیں ہے جس کا مقابلہ جو ہر جاندار جارج وانگ کی کتاب این ٹی ٹنگ ان دی فلاسوفی (Einleitung in the Philosophie) (مطبوعہ ۱۹۲۷ء) سے کیا جائے جسکے متن مقالوں میں فلسفہ اور فلسفیانہ علم سے عموماً اور خاص فلسفیانہ مابین اور فلسفہ کے اسرار سے خصوصاً بحث کی ہے۔

Disciplines مابین کے معنی درج ذیل اور شوق کے ہیں اس نصاب کو مصنف نے بابائے اہتمام کیا ہے

اور ناظرین کے فائدے کے لئے اور کتابوں سے اکثر مضامین نقل کئے گئے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ اس کتاب سے تاریخ پر بھی اطلاع ہوتی جاتی ہے۔ اس تصنیف میں ہر زمانے کے صرف فلسفیانہ طرز تفکر کا بیان اس طرح کیا ہے گویا نقشہ کینچ کے دکھا دیا ہے کہ فلاں زمانے میں فلسفہ کی کیا حالت تھی اور یہ بیانات مجمل اور مہمل نہیں ہیں بلکہ مبسوط اور مفصل بحثیں کی گئی ہیں (البتہ کہیں کہیں تاریخی بیانات میں کچھ غلطیاں پائی جاتی ہیں اس سے قطع نظر کجائے) تو یہ کتاب اچھی خاصی تاریخ فلسفہ کی موجود ہے۔

۲۔ لیکن ہر فہم فہم فلسفہ کا اس سطح نظر سے نہیں دکھا گیا اکثر ایسی کتابیں بھی ہیں جن میں برائے نام ایک ہی مسئلہ کو بحث کے لئے منتخب کر لیا ہے۔ اور اس کے متعلق اختلاف آرا اور مختلف مذاہب کا بیان ہے۔ اس مقصد کے لئے دو طریقے اختیار کئے گئے ہیں اگرچہ آل دونوں کا ایک ہی ہے۔

(۱) ایک گروہ مصنفین کا اس طرف گیا ہے کہ ایسی کتاب لکھی جائے جس سے ناظرین کو فلسفیانہ مسائل کی تلاش اور اس پر بحث کرنے اور اس کے مشکلات کو حل کر سکا راستہ بتایا جائے تاکہ طالب علم فلسفہ کو تفصیل کر سکے چنانچہ یہ مقولہ اس قسم کے تصانیف پر راست آتا ہے۔ "یہ نہ تو بابت الطبیعت ہے نہ فلسفیانہ علوم کا غرض ہے۔ نہ فلسفہ کی تاریخ کا خلاصہ ہے اس کتاب میں فلسفہ کے مختلف مذاہب کا انتقاد کیا گیا ہے" بلکہ یہ بتانا مقصود ہے کہ فلسفہ کی اہمیت کیا ہے یعنی جو بحث فلسفہ پر لکھے گئے ان کی غرض و غایت کیا ہے۔ یہی سطح نظر سائنس اربار ڈاکٹر (Simon Erhardt) نے بھی اپنی جید تصنیف

Einleitung in das studium der gessammtem Philosophie مطبوعہ ۱۸۲۴ء میں بھی اختیار کیا تھا۔

یہ تصنیف نہایت سلیس اور مرتب ہے اور لطف یہ ہے کہ مختصر ہی ہے۔ میرے نزدیک یہ تصنیف اس پایہ کی ہے کہ اسکو ہر برٹ کی مشہور و معروف کتاب Lehrbuch zur Einleitung in die philosophie طبع چارم سلسلہ کے پہلو میں جگہ دیا جائے تو

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ - اور ہر جگہ شوق اور ورزش مراد ہے اور کتابوں میں اس موقع پر بحث استعمال کیا جاتا ہے ڈیپلین اسکا ترجمہ تعلیمات بھی ممکن ہے۔



کچھ سچا نہیں ہے۔ یہ کتاب نو فصلوں میں ختم کی گئی ہے۔ فلسفیانہ تصورات یعنی وہ مفہومات جن سے فلسفے میں بحث کرتے ہیں اور فلسفیانہ مباحث کی غرض و غایت اور اسکا مال اور فلسفہ کے ماخذ کیا ہیں اور اسکی تحصیل میں کن چیزوں سے مدد ملتی ہے۔ فلسفی کی ذہنی حالت (جسکو فلسفہ کی اصطلاح میں موضوعی حالت کہتے ہیں) فلسفیانہ مزاج کا انداز۔ فلسفہ کا تعلق سرسری تجربہ ملی علوم اور وضعی (ایجابی) علوم سے دکھایا گیا ہے۔ ان مسائل کا ذکر ہے جن پر بحث ہوگی اور حل کئے جائیں گے اور ساتھ ہی ساتھ فلسفیانہ مسائل کی تاریخ بھی ملتی ہے۔ اس مصنف کا وہی طبع نظر ہے جیٹینگ کے فلسفہ "مفیت" کا ہے۔

۳۔ ہر ریٹ کی وہ تصنیف جسکا ذکر اوپر آچکا ہے اسی قسم کا افتتاح ہے مگر اسکا راجعہ سترائے حکمائے عقلیسی ہے اور اسکی غرض یہ ہے کہ ناظرین اس کے فلسفہ کو سمجھ سکیں اور اسکو مان لیں۔ مصنف کی غرض اصل یہی ہے جو یہاں بیان کی گئی کہ وہ منطق و ابعدا الطبیعات اور فلسفہ علی (مہالیات) کے داخلی مسائل سے بھی بحث کرتا ہے۔ کہیں کہیں مصنف نے اور فلاسفہ کی رائے کا معاندانہ استناد کیا ہے اگر اور فلاسفہ کی راہوں کا ذکر اس کتاب میں ہے تو اس طرح ہے۔ البتہ بعض تاریخی حاشیے بھی لکھے ہیں ان حواشی سے فلسفہ کی تلمیح بھی تکمیل سے جو وقتاً فوقتاً ہوتی رہی ہے ناظرین کو کچھ نہ کچھ اطلاع ہو جاتی ہے۔ اس کتاب سے فلسفیانہ تصورات اور اعتقادات پر تھوڑی بہت اسکا ہی تگن ہے لیکن یہ کتاب کسی طرح فلسفہ کا افتتاح نہیں ہے جس سے طالب علم یہ سمجھے کہ یہ علم موجود ہے۔

سب تصنیفوں کے بعد ایک بانٹل ہی زمانہ حال کی تصنیف اسی مضمون پر (ایف پالس Paulson) کا رسالہ امر نے تنگ ان دونی فلسفی طبع ثالث ۱۸۹۶ء)

۴۔ وہ مسلم حکمی یا معنی تجربہ پر ہے اس کے مقابل معقولات یا وہ علوم ہیں جنکی بنا اولیات ذہن پر ہے یعنی وہ علم متعارف جو ہر انسان کے ذہن میں گویا دولت رکھے گئے ہیں مطلقاً اپنے جز سے بڑا ہوتا ہے یا مثلاً کسی چیز کا کسی وقت میں ہونا اور نہ ہونا دونوں گن نہیں ہیں۔ وغیرہ ۱۲۔  
۵۔ حکمائے زمانہ سے مراد ہے مسائل کو اس طرح بیان کرنا جیسے استاد اپنے شاگردوں کو اپنی ذاتی ذمہ داری یا سند تسلیم کرتے ہیں اور اسکا ثبوت نہیں دیا جاتا گویا استاد یہ کہتا ہے کہ یہ مسئلہ ہمارا سمجھا ہوا ہے تم کو چون و چرہ اگر کئی فرد متفق نہیں ہوا سکواں ہی لو ۱۳

اسی قسم میں داخل سمجھا جاسکتا ہے۔ وقتی پالسن نے ہر برٹ سے زیادہ تر توجہ فلسفہ کی تاریخ پر مبذول کی ہے اور شخصی نظریات کے بیان میں ایسا تجاہل عارفانہ کیا ہے گویا لکھا ہے اور نہیں لکھا اسی طرح اپنے نظریات کی حمایت میں بھی اسی شاعرانہ صنعت سے کام لیا ہے مگر یہ واقعہ کہ مصنف موصوف نے ابعاد الطبیعت اور اپستیمولوجی مسلم العلم یا مقولات عامہ اور اخلاق کے بیان پر اپنی تحریر کو محدود رکھا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کو روایتی فلسفہ کا کامل استیجاب (یعنی تفصیل وار لکھنا) مقصود نہ تھا وہ عبارت آرائی اور وہ ادبی طرز تحریر کے وسائل کام میں لایا ہے اور اس فشنیاز رنگ میں زمانہ خال کے نظریہ عالم کی حمایت بھی کی ہے۔

۴ - (۲) ایک دوسرا گروہ افتتاح فلسفہ پر لکھنے والوں کا ہے۔ انکی خصوصیت یہ ہے کہ یہ محض اپنی رائے پر زور نہیں دیتے بلکہ اپنا مقصود یہ ہے کہ ناظرین کو ایک مختصر سا نقشہ جس سے فلسفہ کی پوری دست کا پتہ چل سکے پیش کر کے دکھا دیا جائے۔ یہ لوگ کسی مہد کے فلسفہ کے پابند نہیں ہیں بلکہ زمانہ قدیم سے جدید تک جو جو افکشافات فلسفہ میں ہوئے ہیں ان کو مفصل اور مرتب کر کے دکھاتے ہیں۔ یہ مقصد اسی طرح پورا ہو سکتا ہے کہ قدیم اور جدید فلسفیوں کے پورے اقوال نقل کئے جائیں۔ جو ٹیٹلش خیر بریگلب Briegles chr نے اپنی کتاب (Einleitung in die philosophischen wissenschaften) میں کی ہے اس میں کچھ ایسی کامیابی نہیں ہوئی۔ بریگلب کی کتاب کو جب وائچ Walch کی تحریر سے مقابلہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ بریگلب کے تاریخی حوالے اکثر غلط ہیں اگر اسی کتاب کے خلاف کچھ بھی نہ کہیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسکا بیان سلی ہے فلسفہ کی گہرائی تک وہ نہیں پہنچ سکا۔ جو فہرست کتابوں کی جلد کتاب کے آخر میں دی گئی ہے اگرچہ اس قدر طولانی ہے کہ جلد کتاب سے انکی صفحات بڑھ گئی ہے مگر وہ صرف کتابوں کے نام ہیں کسی قسم کی ترتیب اور تالیف اس میں نہیں ہے۔ اس سے زیادہ مقبول اور سلیجی ہوئی کتاب (ہینڈ بک انٹائیٹل پریڈیا وٹشے اس نے ٹانگ ان ڈاس لاسٹوڈیم در فلاسوفی ۱۸۹۱ء) ہے یہ مصنف کاٹ کے تادمہ سے ہے

۵۔ نظریہ عالم سے مراد ہے دنیا کی پیدائش کا حال اس زمانے میں اس فلسفہ کی بنیاد دیکھنی پھیل رہی ہے یعنی مسائل حرکت و سکون و جذب و کبیر یا یہ مقناطیس یہ وغیرہ کو باقیہذا و قدر کے کارکن ہیں انہیں سے دنیا کی کل چلتی ہے اور چلتی رہے گی ۱۲

اور اس نے اپنے استاد کی تصنیفات سے آزادی کے ساتھ مطالبہ اخذ کئے ہیں اور اس طرح سی ان رین ہولڈ کے مبادی نقطہ سے مضامین لکھے ہیں۔ مصنف موصوف نے فلسفہ کی تعریف بھی ہے اور ایک کامل فلسفیانہ نظام درست کیا ہے اور فلسفہ کی علت غائی کا تعین کیا ہے (ماہ لفظوں میں یوں کہنا چاہئے کہ فلسفہ کی تحصیل سے کیا مقصد ہے) اس کتاب کے خاتمہ میں جسکو نتیجہ کتاب کہنا چاہئے بعض قواعد بیان کئے ہیں جو فلسفہ کی تحصیل میں کام آتے ہیں۔ جدید فلسفیانہ ادب یعنی اس زمانے کے فلسفہ کی بحثوں کا انداز حوالے دے کے لکھا ہے یہ سب تو بے گرتا یعنی تحقیق کا نہیں نشان نہیں ملتا۔ دوسری طرف وان ریخٹن ملڈک Von Reichlin Meldeggs کی کتاب (این لی ٹنگ این والی فلاسوفی ملیدوشت) میں فلسفہ کی تاریخ بڑی تحقیق سے لکھی گئی ہے مگر اس کتاب میں بھی ناظرین کو اس کتاب کی اشاعت کے زمانے کے فلسفہ کے سلسلہ اور اسکی موجودہ حیثیت کے بارے میں کچھ نہیں بتایا گیا ہے۔ ہم رفتہ رفتہ بالکل آخری زمانہ میں پہنچ گئے ہم کو صرف ایک ہی کتاب ملتی ہے جو دوسرے قسم کے افتتاح سے تعلق رکھتی ہے اسکے سوا کوئی اور کتاب موجود ہی نہیں ہے اسٹریٹیل کی کتاب این لی ٹنگ این والی فلاسوفی Einleitung in die Philosophie مصنف خود مقدمہ ہے کہ وہ ہر برٹ کا نقطہ ہے مگر اس نے ذرا بھی جانب مادی نہیں کی اور فلسفہ کی تعریف تقسیم اور اسکے رجحانات سے بحث کی اور ملائذ کے مختلف فرقوں سے تھیک تائیجی اسلوب سے بحث کی ہے۔ اور اسکی تنقید ہمیشہ اعتدال کا پہلو لئے رہتی ہے کسی کا جنبہ نہیں کرتا اور اس نے اُن کی صحیح تاریخ سے اطلاع دینے کی کوشش کی ہے۔ بدبختی سے جدید فلسفیانہ تحریرات (ادب) کے جو حوالے دئے ہیں وہ کلیتہً ناقص ہیں اور مصنف کی توجیہ جداگانہ فلسفیانہ ممارسات کی بہت کچھ تکمیل چاہتی ہے۔

۵۔ اب یہ باقی رہا کہ افتتاح لکھنے کے دو طریقوں سے کس کو ترجیح دیجائے۔ اس سوال کا فیصلہ بغیر کسی شک و شبہ کے پہلے ہی سے طے ہو جانا چاہئے۔ اب ہم دونوں طریقوں کا کچھ مختصر بیان کہہ کے فیصلہ کا قصد کریں گے پہلی قسم کے تصنیفات ممکن ہے کہ احیانا کسی طالب علم کو فلسفہ کے طرز تفکر کی جانب مائل کر دیں اور جب اتنی صلاحیت پیدا ہو جائے تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اب وہ طالب علم مزید تحقیق اور بالاسٹیو اب فلسفہ کی تحصیل پر آمادہ ہو جائے۔ لیکن جب کسی کا یہ قصد ہو کہ فلسفہ کی تحصیل کی قابلیت پیدا کر کے

وہ یہ جاننا چاہے کہ گزشتہ زمانے میں اس مقصد کے حاصل ہونیکے لئے کیا کیا گیا ہے اسی اثنا میں جب وہ اس درجہ موانست فلسفہ سے پیدا کر لے اُسکو ایک فزہنگ مہلحات کی بجائے وہ یہ بھی سمجھ لے کہ فلسفہ کے مختلف فرقوں کے اختلاف کے وجوہ اور اسباب کیا ہیں اور ہمارے زمانہ میں جو اعلیٰ درجہ کی کوشش علوم فلسفہ کے ترقی کیلئے کی گئی ہے اُسکی غرض و غایت کیا ہے۔ ایسے طلبہ کے لئے دوسرے طریقہ کے تعانیف بکار آمد ہوں گے۔ ایک وہ زمانہ تھا کہ جسلا شخاص اہل فلسفہ کی بہت قدر کرتے تھے۔ یہی حال جسٹن کا اٹھارہویں صدی میں تھا یا سر و ما جمہوریت کے اواخر عہد میں۔ اس زمانے میں صرف علمی ترقی کے لئے فلسفہ کی تحصیل کا شوق نہ تھا بلکہ خیر و سعادت (نجات اخروی) کے لئے فلسفہ کو حاصل کرتے تھے بمعلم کا یہ کام تھا کہ طالب تحقیق کو فلسفیانہ تحقیق کی جانب راہ نمائی کر دے۔ لیکن آج کل یہ آوازیں کانوں میں آتی ہیں کہ فلسفہ کا دور دورہ ہو چکا۔ فلسفہ کی تحقیق اس حد کو پہنچی ہے کہ لوگ علانیہ اس کو فضول کہتے ہیں۔ اور اس تحقیق کا اصل سبب جہالت اور نادانی ہے لوگوں کو معلوم ہی نہیں کہ فلسفہ کیا چیز ہے اور اسکا مقصد کیا ہے فلسفہ کی درستی ممکن ہی نہیں ہے جب تک صحیح صحیح اطلاع نہ دی جائے کہ فلسفہ نے ہر زمانے میں کیا کام کیا ہے اور اس سبب کے علاوہ یہ سمجھنا مشکل ہے کہ مرتب اور مدون فلسفہ کا طالب علم ہمارے زمانے کا اس راستہ پر کس طرح چلایا جاسکتا ہے جسکی توجہ موجودہ مسائل اور اُنکے تاریخی حالات پر مساوی ہو۔

۶۔ پہلی صنف کی تصنیفوں میں جو فوائد ہیں۔ اساسی اصول کا تعین اور یہ کہ کس دلچسپی سے تمام فلسفیانہ توضیحات تحریر ہوئے ہیں اور اس تحریر میں شخصی اقتقاد کی سرگرمی۔ ان فوائد کا دوسری صنف سے بھی انکار نہیں کیا گیا ہے۔ جو رجحانات ایک دوسرے کے خلاف ہیں اور تعریفوں میں جو ترمیم اور تبدیلیاں ہوتی گئی ہیں ممکن نہیں ہے کہ طالب تحقیق کو خود حل اشکال کی طرف مائل کر دے وہ اس پر آمادہ ہو جائے کہ مشکلات کو کس طرح حل کریں اور خود ہی ہر زیر بحث مسئلہ کی توضیح اور نتیجہ کی جست و جو کر لیں۔ لیکن چاہئے کہ حقیقت کے بیان سے تجاوز نہ کرے کہیں ایسا نہ ہو کہ اسکا خاص مقصد نگاہ سے اوجھل ہو جائے اس امر کا لحاظ ضروری ہے کہ اُس کی رائے حکمائہ صورت نہ اختیار کرے۔

پس جب کہ قسم اول کی تصنیفات بالکل ایسے خصوصیات سے معرا ہیں جن کو ہم دوسری صنف میں قابل قدر سمجھتے ہیں ممکن ہے کہ کچھ کچھ انکی تحریر کی صفت باقی رکھی جائے اور دوسری صنف کا ڈھنگ اختیار کیا جاتا ہو۔ اس لئے ہم نے یہ فرض کر کے کتاب لکھی ہے کہ طالب علم فلسفہ سے بالکل نااہل ہے۔ ہم آئندہ یہ کوشش کریں گے کہ ایک مختصر بیان اس کی تدریجی تکمیل کا جو وقتاً فوقتاً ہوتی ہے اور اُسکے ساتھ ہی اسوقت بھی جو فلسفہ کی حالت ہے بیان کریں۔ اس کتاب کے باب اول میں فلسفہ کی تعریف (مقام جو جس فصل سے ہوتی ہے) اور اُسکی تفسیر یعنی مختلف شعبے فلسفہ کے بیان ہوں گے۔ باب دوم میں وہ ماسرات (مباحث) جن پر فلسفہ کا اطلاق ہوتا ہے لکھے جائیں گے۔ باب سوم میں زیادہ اہم اور مشہور خصوصیات فلاسفہ کے اختلافات ہوں گے یعنی مذاہب فلسفہ کے بیان کئے جائیں گے۔ تمام کتاب میں یہ امر ملحوظ خاطر رہیگا کہ اس کتاب کے پڑھنے کے بعد طالب علم فلسفہ کے تدریسات اور مسائل جو فلسفیانہ مطالب پر کہے یا لکھے جاتے ہیں بخوبی سمجھ سکے ایسے مضامین جن پر بحث ہوتی رہی ہے اور اسکے متعلق عمدہ تحریریں مبتدی کی توجہ کو ایسی تصانیف کی جانب مصروف کر دیں گی جس سے زیادہ (غائر) گہری تحقیقات کے لئے بہت مدد ملے۔ آخر کے باب میں جو مختصر ہے (یعنی باب چہارم) فلسفہ کے مسائل اور فلسفیانہ نظام اور تدوین کا بیان ہوگا۔ ہم ایک نظر تمام فلسفیانہ مباحث پر ڈالیں گے اور یہ نظر حیدر ایسے سطح نظر سے ہوگی جسکے ہم نے اپنے استفاد اور اجتہاد یعنی خوض و فکر سے خود اخذ کیا ہے۔

# باب اول

## فلسفہ کی تعریف اور تقسیم کے بیان میں

۱۔ تعریف ایک خاص تعلق ہے در میان بعض علامتوں (عموماً تحریر یا تقریر جس میں الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں) اور شے معروف کے معرفت سے مراد ہے (وہ چیز جس کی تعریف کی جائے) خلاصہ یہ ہوا کہ تعریف اشیاء کی بذریعہ الفاظ کے بیان کیجاتی ہے۔ بالفاظ دیگر تعریف ایک علامت کے معنی ہیں جو بہ تصریح بیان ہوئے ہیں۔ لہذا ہر تحقیقی فلسفہ کی جو تعریف کے بارے میں ہو اس سوال سے شروع ہونا چاہئے کہ لفظ فلسفہ کے معنی کیا ہیں۔ پس یہ سوال پیدا ہوتے ہی ایک اختلاف آراء سے بدبھیڑ ہوتی ہے اور اختلاف بھی تنظیم اختلاف۔ بات تو اتنی ہی ہے کہ اصطلاح فلسفہ سے کیا مراد ہے۔ اس اختلاف پر نظر کر کے ہمارا پہلا کام یہ ہو گا کہ جو تعریفیں سابق میں تجویز ہو چکی ہیں ان سب کو فراہم کر لیں (دیکھو صفحہ ۶۵) اور ان پر نظر ڈالیں اور ایسی تعریفیں انتخاب کر لیں جو عمدہ سمجھی گئی ہیں اور جن کو ایک گروہ نے مان لیا ہے۔ کیا یہ بھی ممکن ہے کہ ان تمام بیانات کو جمع کر کے ہم تعریف کو ایک فقرے کے ذریعے سے ادا کر دیں ایسا جامع اور مانع فقرہ جو گزشتہ اور موجودہ دونوں کا حق ادا کر کے ایسے فقرے کے لئے کے امکان اور عدم امکان کا فیصلہ یہاں نہیں ہو سکتا۔ باب چہارم میں ہم اس مقصد کی طرف رجوع کریں گے۔ فی الحال قوم ایسی تعریفات پر اپنے بیان کو محدود کرتے ہیں جو بالفعل پیش کی گئی ہیں اور کامل تعریف (مستدام) کے بارے میں ابھی کلام نہ کریں گے یہ بالآخر طے ہو جائے گی۔

۲۔ لفظ فلسفہ ایک سنی ہوئی آواز یا ایک مجموعہ نقوش ہے اگر تحریر میں آئے۔ یہ علامت ہوئی اس علامت کا سہم جو تعریف بیان ہو وہ اس کی تعریف ہوئی ۳

۲۔ ہر فیلاس فانیکیوس کے اس بیان پر کچھ اعتبار نہیں کیا جاتا کہ لفظ فلسفہ کا استعمال اس معنی سے کہ وہ ایک علم ہے جتنا غور سے شروع ہوا ہے۔ مہرودو تو اس نے سب سے پہلے فلسفہ (فلسفیانہ طور سے غور کیا) فعل کو استعمال کیا تھا گو یا غور و سوس سولن سے کہتا ہے کہ اس نے کیونکر سنا کہ 'علم کے شوق سے اسولن نے دور و دراز ممالک کا سفر کیا وہ تفلسف (فلسفہ کی تحقیق میں) مصروف تھا یہ فقرہ د شوق علم سے (تفلسف) حاصل مصدر کا ترجمہ معلوم ہوتا ہے۔ لفظ تفلسف یہ نو ذہن اسی معنی سے کہتا ہے کہ اشنیدہ (اے شخص) والے پریلس کے دفن کے بے نظیر غریب کیا کہہ گئے ہیں۔ ہم عاشقان دانش ہیں۔ ہم فلسفہ کی شوق کرتے ہیں۔ ہم میں نساہت نہیں ہے ہم مروسلان ہیں۔

سید کہتا ہے کہ فلسفہ بہترین اشیا کا علم ہے اور عملاً بہترین اشیا کے علم کے استعمال کی قابلیت ہے۔ معلومات کے جس مینہ میں اسکی تحصیل ممکن ہو فلسفہ کے نام سے موسوم ہو گا اس لفظ کا استعمال معانی مذکور میں اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ علم کا ایک مخصوص چیز یا احاطہ ہے جسکا دریافت کرنا کسی علمی ضرورت پر موقوف نہیں ہے بلکہ مفہ علم کے شوق سے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ حفاظت ذات یا ایسا ہی کوئی علمی مقصد ہر علم کی تحصیل کے ساتھ ساتھ لگا رہتا ہے پس یہ سب سے بڑھی ہوئی بات ہے یعنی یہ امتیاز مخصوص چیز یا احاطہ علمی کا جس پر انسان خالص شوق علم سے بحث کیا کرتے ہیں بغیر اسکے کہ اس بحث و مباحثہ سے کوئی نفع ذاتی ہو یا اس سوسائٹی کا نفع ہو جس میں طالب تحقیق کی بود و باش ہے۔ اس زمانے میں ایسے تمام علمی شعبوں کا ایک ہی نام ہے یعنی سائنس پس ظاہر ہے کہ سائنس اور فلسفہ کی اصل ایک ہی ہے۔ ایک ہی جڑ سے دونوں شاخیں نکلی ہیں۔

۳۔ لیکن متقدمین میں بھی فلسفہ کے معنی اس سے زیادہ وسیع ہو گئے تھے۔ اولاً نتائج کے حاصل ہونے سے پہلے ہی فلسفیانہ فعلیت یعنی بحث و مباحثہ (جسکو تفلسف کہتے ہیں) کا ایک مرکز ہو گیا تھا جسکے گرد طالبان تحقیق کا مجمع تھا۔ علمی ذخیرہ یا مافیہ بڑھتا گیا اور دوسرے زمانوں کے خیالات تاریخی حیثیت سے دیکھ جانے لگے تو اس نام فلسفہ کو تدریج وسعت حاصل ہوئی ایک خاص مجموعہ اکتسابی علم کا جو فلسفیانہ بحث و مباحثہ کا نتیجہ تعارفیہ ہو گیا

اس علمی مجموعہ کا نام فلسفہ قرار پایا۔ جبکہ سقراط فلسفہ کے لغوی معنی کے اعتبار سے اپنے کو فیلسوف (جو یا سے دانش کہتا ہے بمقابلہ سوفط) (دانشور یا معلمین دانش یا صاحبان دانش) کے وہ سچے دل سے اس اپنی علمی جستجو کو کوئی بلند مرتبہ نہیں دیتا بلکہ ایک مشک کا نہ حکم جاری کرتا ہے علم کے یقینی ہونے پر اس کے امکان پر اُس کا شاگرد رشید افلاطون اسی سوال کے باب میں زیادہ ابتدائی پہلو اختیار کرتا ہے سوال یہ ہے کہ فلسفہ کیا ہے؟۔ مثلاً افلاطون نے اپنے رسالہ میٹیس میں یہ تحریر کیا ہے جو مطر یا یا اور کوئی فلسفہ، کتاب (مصنفہ افلاطون) یو قید میوس میں فلسفہ کی تعریف موجود ہے۔

لے سقراط کا یہ دعویٰ نہ تھا کہ وہ سوفط یعنی دانشور ہے بلکہ وہ طالب علمانہ حیثیت اختیار کرتا ہے اس نے بار بار اپنے مکالمات میں اپنی نادانی کا اعتراف کیا ہے اس کا مقصد صرف اس قدر تھا کہ انسان کی حقیقتوں کا علم نہیں ہے کہ وہ اپنے دوستوں یا شاگردوں سے مناظرہ گفتگو کر کے یہ نتیجہ نکال کرتا ہے کہ ہم کو حقائق کا علم حاصل نہیں ہے حقیقتیں ہم سے پوشیدہ ہیں ہاں بحث مباحثہ سے ایک روشنی سی دل میں پیدا ہو جاتی ہے۔ اس روشنی میں سچے دل سے انسان اپنی نادانی کا اعتراف کرتا ہے بس یہی عین دانش ہے۔ اور لوگ جہل مرکب میں مبتلا ہیں یعنی کچھ نہیں جانتے اور دعویٰ یہ ہے کہ ہم سب کچھ جانتے ہیں سقراط جہل سید کا معترف ہے یعنی میں کچھ نہیں جانتا مگر اس کے ساتھ ہی جانتا ہوں کہ کچھ نہیں جانتا۔ سوفطائیوں کی غلطیوں کے ظاہر کر دینے سے یہ لوگ اس کے دشمن ہو گئے اور یہی اس کے قتل کا باعث ہوا۔ سقراط نے فلسفہ کا ایک مقصد کا حق پورا کیا یعنی اشیاء کے تعریفات پیدا کر دئے جس سے کم از کم یہ معلوم ہو گیا کہ ہم کیا جانتا چاہتے ہیں۔ از مترجم ہادی۔

۱۔ آں کس کہ بداند و بداند کند اند      ۲۔ اسپ طرح خویش بآنگاہ جانَد  
۳۔ آں کس کہ نداند و بداند کند اند      ۴۔ آں نیز خر خویش بمنزل برساند  
۵۔ آں کس کہ نداند و بداند کند اند      ۶۔ در جہل مرکب ابدالہ ہرماند  
۷۔ جو سطر یہ یعنی علم ہندہ فلسفہ میں داخل ہے۔ قدیم تقسیم فلسفہ کی یہ ہے فلسفہ نظری اور فلسفہ عملی فلسفہ نظری کے تین شعبہ ہیں فلسفہ اولیٰ یعنی مابعد الطبیعیات جس کے دو شعبے ہیں علم امور عامہ مثل وجود و امکان و قدم و حدوث وغیرہ و دوم الہیات فلسفہ اوسط یعنی ریاضیات اور



یہ سمجھا گیا ہے کہ فلسفہ اکتسابِ علم ہے۔ اس سے بڑھتے ہوئے بعض مقامات افلاطون کی تصانیف میں ہیں۔ جن میں فیلسوف کی تعریف ہے، وہ شخص جو قدیم کے علم کے حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور پیزوں کی اصلی ماہیت دریافت کرتا ہے۔ اس بیان سے فلسفہ کے محدود و حقیقی معنی مل جاتے ہیں۔ اس سے قریب تر تعریف ارسطاطالیس کی فلسفہ اولیٰ اور فلسفہ ثانیہ یا طبیعیات میں ہے۔ ارسطاطالیس فلسفہ اولیٰ سے خاص فلسفہ مراد لیتا ہے یعنی سب سے اعم اور بالاتر فلسفہ جس کو مابعد طبیعیات کہتے ہیں۔ ارسطاطالیس نے اس لفظ کو ٹھیک اصطلاحی وسیع مفہوم کے لئے استعمال کیا ہے یعنی سائنس کے مرادف اور مقابل (آرٹ یعنی فن کے جس سے مراد ہے سائنس کے استعمال کی صلاحیت فن کو یونانی میں (ΤΕΧΝΗ) کہتے ہیں دیکھو بانسٹر انٹکس ارسطاطالیس فلاسوفیہ مطبوعہ ۱۸۷۷ء میں پڑو

۴۔ فلسفہ کے تصور میں ایک اور تبدیلی واقع ہوئی ہے۔ وہ فرقہ حکما کا جن کو روایتیں کہتے ہیں ان کے اور ابی قورس کے ہاتھوں سے یہ لفظ صحیح علمی معنی کے لئے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ فلسفہ اولیٰ یعنی طبیعیات فلسفہ کی کئی تین شعبے ہیں علم اخلاق علم تدبیر منزل اور علم سیاست مدن از مترجم نو  
۱۔ پایلوچی اپنے معذرت سقراط یعنی وہ تقریر جو سقراط نے اپنے مقدمہ کی پیشی کے وقت قضاۃ کی ایک جماعت کے سامنے کی تھی یہ معذرت افلاطون کی لکھی ہوئی ہے۔ اس کا موضوع بھی یہی ہے کہ فیلسوف کو کیسا ہونا چاہئے سقراط کو وہ حکیم کامل ماننا ہے حکیم کے جہاں اور اوصاف ہیں ایک یہ بھی ہے کہ حق کے مقابلے میں موت سے نہ ڈرے اسے زبردکاری کے وقت اپنے بی بی بچوں کو رخصت کر دیا تھا تا کہ قضاۃ بی بی کی بیوگی اور بچوں کی یتیمی کے خیال سے متاثر ہو سکے اسپرترم کر کے خلاف عدالت فیصلہ نہ کریں اسی معذرت میں یہ الفاظ موجود ہیں خطیب اپنے مقرر کی بڑی خوبی یہ ہے کہ جو کچھ سچ کہے اور سچ کی فضیلت یہ ہے کہ انصاف سے فیصلہ کرے دیکھو پایلوچی  
۲۔ روایتیں یعنی اہل رواق فلاسفہ میں آف دی پورچ کسی مندر کے رواق میں درس دیتے تھے ان کا سرخیل زینون تھا۔ اور ابی قورس ایک حکیم کا نام ہے جو حیاتِ آخری کا قائل نہ تھا مدکھاؤ پوپین کر دیکھو جاگے  
۳۔ آناہیس ہے۔ اسی کا سلسلہ ہے اسی سے جو لوگ لذاتِ دنیا میں بہت سہلک رہتے ہیں ان کو

استعمال کیا گیا۔ فلسفہ کی قدر و قیمت پر نظر کی گئی اور فلسفیانہ فضیلت کے عملی نتائج کا لحاظ کیا گیا۔ اب اس کے معنی یہ ٹھہرے کہ انسانی حیات اور انسان کے افعال پر ایک جامع نظر کرنا فلسفہ ہے سیکس و کہتا ہے۔ فلسفہ ہماری زندگیوں کی نظم و ترتیب کا کام کرتا ہے فلسفہ نیکی کا دوست اور بدی کا دشمن ہے۔ اسے فلسفہ اگر تو نہ ہوتی تو ہماری زندگی کس کام کی ہوتی؟ یہ شخص خیال ان فرقوں کا ہے جن کی مخصوص دل چسپی اس کوشش میں ہے کہ نیک اعمال کے ذریعہ سے فضیلت (بزرگی) اور سعادت (نیک زندگی) کی صلاحیت حاصل ہو۔ اسی زمانے میں بعض خاص میدان (شعبے) علوم کے مثلاً ریاضیات خصوصاً علم ہسٹ مستعمل علوم کے مرتبے پر فائز ہو گئے ہیں۔ یہ شکل ہے کہ فلسفہ کی تعریفات سے من کو ہم نے اب تک بیان کیا ہے کوئی عام اور مطلق ضابطہ لگا لا جائے جو تمام علوم عقلیہ پر یکساں طور سے صادق آسکے۔ ابھی ہم اس کلیہ ضابطہ کے استخراج کو ملتوی رکھتے ہیں۔ خاطر کی وجہ اس واقعہ کی طرف مبذول کرنا چاہتے ہیں کہ سب اہل علم عموماً اس بات پر زور دیتے چلے آئے ہیں کہ شوق علم جو ایک طبعی شوق ہے خود ہی ایک مفقہ ہے۔ اس رائے کے طرفدار ازمند وسطی میں موجود تھے جبکہ لفظ فلسفہ ایسے علم کے لئے استعمال کیا جاتا تھا جو علم محض قوت نظری کے نور سے حاصل کیا جائے۔ یہ علم نظری مقابل فوق الفطرت دانش کے ہے۔ جس کی سبیل وحی والہام ہے۔ پس بیان مذکورہ بالا سے واضح ہو گیا کہ فلسفہ کے معنی بدون فطری علم کے ہو گئے ہو

۵۔ یہی احتیاز فلسفہ کی اس تعریف میں پایا جاتا ہے ”دینیوی علم“ یا ”دینیقی دانش“ جن لوگوں نے اس کو قبول کیا وہ اس کے سوا کچھ نہیں کہتے کہ دینیوی معانیات اور اس عالم کے اشاء کے ماوراء انسانی عقل کی روشنی سے اور کچھ نہیں معلوم ہو سکتا۔ جدید فلسفہ نے بھی اس مسلح نظریں کوئی تبدیلی نہیں کی۔ ممکن دفاع اس کا یہ ہے کہ جو قدر قیمت دینیوی دانش کی تجویز کی گئی ہے وہ روز افزوں تر رہتی کرتی جاتی ہے۔ عقل کا یہ دعویٰ کہ صرف

بقیہ ماضیہ صعود گذشتہ۔ ابی تو دوس سے منسوب کرتے ہیں گویا یہ لوگ اسی کے پیرو ہیں از مترجم  
لے یہ بھی واضح رہے کہ فلسفہ عربی اور دوسری زبانیں مونت اردو میں بدبختی سے یہ مذکر ہے سسر و نے  
فلسفہ کو مونت سمجھ کے مخاطب کیا ہے۔ از مترجم

وہی ایک آکھیل علم کا ہے اور یہ تسلیم ہوتا جاتا ہے۔ وی کارٹس (۱۵۹۶-۱۶۵۰) کی تصنیفات میں (وی کارٹس کو فلسفہ جدید کا موجد یا باپ کہتے ہیں) ہم کو عقل کے اس دعویٰ کا مسلم ہونا پایا جاتا ہے۔ اکثر علوم صرف فلسفیانہ بنیاد پر قائم ہو سکتے ہیں۔ اس صورت میں جبکہ فلسفہ کو اور علوم کی بنیاد میں فلسفہ ہم معنی سائنس کے ہو گا یہی مطمح نظر قدیم زمانے میں متقا علوم عقلیہ کو عموماً فلسفہ ہی کہتے تھے عام اس سے کہ اس علم میں تجربہ کو دخل ہو یا نہ ہو متقا ہو یا استقراء ہر علم فلسفہ ہی کہا جاتا تھا۔ ویوی علوم اور الہیات کا فرق مدتوں باقی رہا دالہیات سے صرف بامثل اور اس کی تفسیر میں مراد لیتے تھے بامثل اور اس کی تفسیروں کے اور اہر علم ذہنی ہے۔) لیکن نے ایک زبردست نوٹ تقسیم علوم پر لکھا ہے سائنس نے سائنس کو انسان کی ذہنی قوتوں کے اعتبار سے تقسیم کیا ہے۔ مقصود یہ ہے کہ سائنس ہر ذہنی قوت سے ایک علم نکل سکتا ہے۔ پس عقل جو انسان کی ایک ذہنی قوت ہے وہ فلسفہ کا مادہ ہے۔ ہانس (۱۵۴۴-۱۶۰۹) کی تعریف فلسفہ کی علم تعلقات علت و معلول بعینہ وی ہے جو تعریف زمانہ وسطیٰ میں کی جاتی تھی۔ اور اس تجویز کی تصدیق اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ انگریزی یونیورسٹیوں میں مدرسین قدیم کا لصاب علمی مدتوں تک جاری رہا بخلاف اور مقامات کی یونیورسٹیوں کے جہاں وہ قدیم مدرسانہ طریقہ ترک ہو چکا تھا۔ آج بھی حفظ فلسفیانہ کا استعمال کسی بھی جہاں سے خیال کو قدیم وسیع مفہوم تک پہنچا دیتا ہے۔ ماوراس کے اس باب میں ہم کو وہ عجیب و غریب اور بین امتیاز جو علم اور یقین میں ہے ملاحظہ کرنا چاہئے، اور ایک اور امر قابل ملاحظہ کے ہے کہ انگریزی فلاسفی سے مابعد الطبیعیات بالکل غائب ہے گویا یہ امر انگریزی فلسفہ کی خصوصیات سے ہے کہ اس میں مابعد الطبیعیات داخل نہیں ہے۔ جو بحثیں مختلف (سائنس) علوم میں پیش ہوتی ہیں ان بحثوں میں فلسفہ کو خامد بتایا ہے (ذہنیت ان بحثوں کی سائنسک ہی رہتی ہے سالم طریق یہ سمجھا گیا ہے کہ علم کی بنا تجربہ پر فلسفہ کو ایسے ہی امور سے تعلق ہے جن امور کی صحت عموماً مسلم ہو)

۶۔ خاص نتیجہ براعظم یورپ اور اٹلی انگلستان کے فلسفہ کا یہ ہے کہ علوم میں ایک عقلی اتحا د پیدا ہو (یعنی مجملہ علوم کے اصول مشترک ہوں اور مختلف علوم میں ربط و ارتباط قائم ہو) یا سب علم ایک ہی علم کے مختلف شعبے ہیں یہ وحدت بغیر مابعد الطبیعیات کی مدد کے نہیں ممکن ہو سکتی مگر خود مابعد الطبیعیات کی تعمیر علمی سائنسک

طریقوں سے ہوکل عمارت علوم کی جس کی بنیاد مابعد الطبیعت ہے علمی بنیاد پر ہو۔ ٹی کاٹرس کو یقین تھا کہ خاص مقصد فلسفہ کا یہ ہو کہ تمام اشیا و جو قابل دریافت ہوں انکی ماہیت کا علم کما حقہ مشترک اصول پر ہو اور اس میں ضمنیاً یہ مفہوم داخل ہو کہ ایک انتہائی اصل ایسی معلوم ہو جائے جس اصل سے ہر واقعہ یا مطلب علمی کا استخراج ممکن ہو۔ انتہائی اصل یا اصول سے یہ مراد ہے کہ پھر اور کوئی اصل نہ نکل سکے جس پر اس آخری اصل کی بنیاد ہو اس کے بعد کرسمین ولف Christian Woff (۱۶۹۹-۱۷۵۴) نے فلسفہ کی یہ تعریف کی امکانی علم تمام اشیا و موجودہ کا۔ یعنی وہ علم ممکن کا جس حد تک کہ وہ ممکن بالفعل موجود ہو (یعنی ممکنات جس طرح پائے گئے ہیں اس صورت میں ان کی حقیقت کیا ہے) اسکے نزدیک بھی فلسفہ کا یہ کام ہے کہ سب سے عام اصل کو پیدا کرے اور اس اصل سے علم کے ماضی کا استخراج ہو سکے۔ کانٹ (۱۷۲۴-۱۸۰۴) کی تعریف فلسفیانہ علم کی اس طرح سے بہت دور نہیں ہے اسی کے قریب قریب ہے وہ تعریف یہ ہے ”عقلی علم جو تصورات سے ماخوذ ہو“ اس کے یہ معنی ہوئے کہ عقل میں جو صورتیں اشیا و موجودہ کی ہیں انکی تدوین اور ترتیب فلسفہ ہے۔ جی فیشی Fichte (۱۷۶۴-۱۸۱۴) کی نظر فلسفہ کے بارے میں کہ وہ علم العلیم ہے یا ہیگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱) کی تعریف فلسفہ مطلق کا علم ہے۔ اس طرح ہم درجہ بدرجہ فلسفہ کی اس تعریف تک پہنچ جاتے ہیں کہ وہ علم الاصول ہے۔ یہی تعریف اس زمانے میں عموماً مروج ہے۔ جو تعریف یوبرگ (۱۷۷۰-۱۸۳۱) نے تجویز کی تھی اس کی تحمیک یہی صورت ہو جاتی ہے۔ فلسفہ متاخرین کا رجحان اس طرف ہے کہ ایسے ٹیماولوجی یعنی سمٹا علم یا معقولات عامہ اور منطق خالص یا کم از کم مرکزی (اصولی) مابعات یا مباحث ساٹفٹک فلاسفی سے قطع رکھتی ہیں اس سے معلوم ہوا کہ اس مطلق نظر کے مادے سے سب کو اتفاق ہے کہ

”لیکن ہماری یہ پیمائش فلاسفی کی نامکمل رہ جائیگی اگر ہم بعض اور کوششوں کا ذکر نہ کریں جو فلسفہ کی تعریف کے لئے فرد آفر دے گئی ہیں۔ خاص علوم (سائنسز) کی مدد و افزودنش و غابض متاخرین فلاسفہ کو اس طرف لے گئی کہ فلسفہ کو بھی سائنس کے مرتبہ پر رکھیں (یعنی فلسفہ کو بھی ایک سائنس سمجھیں) یا یہ کہ فلسفہ کو علوم کا مکمل تصور کریں۔ اصلی نسبت نام کے دو شعبوں کی اس طرح پلٹ گئی فلسفہ اور علوم کا سفہ نہ سمجھا گیا تھا (مقصود یہ تھا کہ فلسفہ کے

مطالعہ سے اور علوم کی تحصیل میں آسانی پیدا ہوگی فلسفہ کی بہت بڑی کوششیں بھی قرار پائی تھیں کہ اور علوم میں مدد و معاون ہو جب فلسفہ کو جملہ علوم کا مکملہ قرار دیا جائے تو اور علوم کو یا فلسفہ کے مقدمات ہو گئے لہذا پہلی نسبت جو تجویز ہوئی تھی وہ پلٹ گئی۔ (ہربٹ ۱۷۶۶ء-۱۸۳۱ء)

اس نقطہ نظر پر پہنچتا ہے اسی لئے وہ فلسفہ کی یہ تعریف کرتا ہے کہ فلسفہ تصورات کی تدوین ہے اور تدوین کی توضیح اس طرح کی ہے کہ واقعی صورت میں تقسیم تصویج اور تکمیل تصورات کی باہمی نسبت اور ان کی نسبتی قدر و قیمت بنا کر اس توضیح کے اس کے نزدیک فلسفہ کی تین قسمیں ہو جاتی ہیں منطقی مابعد الطبیعات اور فلسفہ عملی جمالیات دف او ۲ دیکھو اس موقع پر بھی ہکو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعض تصورات مفروض ہیں یعنی تجربہ کیلئے مان لئے گئے ہیں جن پر تجربہ کی بنیاد ہے ایسے تصورات مفروضہ کو اصطلاحاً معلومات کہتے ہیں۔ اس اساسی خیال کا بہت ترقی کی ہوئی صورتیں ڈنڈٹ کے تصانیف میں توارد ہو رہے ہیں جسا بیان ہے کہ فلسفہ کا مسئلہ یہ ہے کہ جو علم انسان کو حاصل ہو چکا ہے اسکے مجموعہ میں یکسانی پیدا کیجئے خاص علوم کے ذریعہ سے جو معلومات حاصل ہوئی ہے ان سب میں ایسی عمومیت پیدا کی جائے جس سے ظاہر ہو کہ ایک ایسا علم موجود ہے یہ خاص علوم گویا اسی کے شعبے ہیں۔ اس طور سے ایک مرتب مجموعہ پیدا کیا جائے۔ اور پالس Paulsen کے نزدیک جس نے فلسفہ کی تعریف کی ہے کلی مجموعہ تمام سائنٹفک (علمی) معلومات کا اس سطح نظر سے فلسفہ مختلف علموں کا مکملہ ہے ایسی کوئی چیز جس کو شاید وہ بغیر فلسفہ کے بھی کر سکتے اس میں کوئی شبہ نہیں کہ فلسفہ کے مقصد کا یہ خیال بہت وسعت کے ساتھ پھیلا ہوا ہے یہی حیثیت فلسفہ کی بینک Beneke (۱۷۹۸ء-۱۸۵۴ء) نے بھی تسلیم کی ہے یہ اسی خیال کا شمع اثر ہے۔ لیس کا بیان ہے کہ فلسفہ نفسیات و سائیکا لوجی ہے یا باطنی تجربہ کا علم ہے لہذا فلسفہ کا مرتبہ طبعی علم کے برابر سمجھنا چاہئے؟

۸۔ ان ستارخین کی تعریفات سے بد اہتہً ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے کوئی بھی فلسفہ کو تاریخی تکمیل اور اختلاف کا حاصل نہ سمجھا اور نہ اس حیثیت سے اس کی قدر نشاخی کی اور نہ اسکی توضیح کی گئی۔ ان تعریفوں کا مقصد یہ ہے کہ آزاد خیال معقولی علما کی آراء کا اظہار کیا جائے کہ سب سے بہتر ممکن طریقہ فلسفہ کے متبع اور تحقیق کا کسی عہد خاص میں کیا ہو سکتا ہے۔ لہذا ممکن ہے کہ یہ تعریفیں ہمارے لئے ایک نظام العمل کا کام دیں تاکہ معین نظام یا عمدہ تخصیص منفرد فلاسفہ کے اظہار کی ہم سمجھ سکیں ان تعریفوں

سے یہ سمجھیں کہ چند الفاظ میں بڑے بڑے مطالب بیان کئے گئے ہیں اور اس میں فلسفہ کے اکثر خصوصیات کا ذکر ہے۔ ہمارے مقصد کے لحاظ سے ہم کو اس سے کوئی تعلق نہیں ہے کہ ان تعریفات سے ہم کسی ایک کو اختیار کر لیں۔ ہم پورے کی مجوزہ تعریف (ف گذشتہ ۶۲) اختیار کر کے یہ کوشش کریں گے کہ اُس تعریف کی مدد سے اس امر کی توضیح کریں کہ فلسفہ کا تعلق عقل کی ماحول سے کیا ہے۔ علم الاصول ہونے کی حیثیت سے فلسفہ خاص علوم سے امتیاز رکھتا ہے اس باب میں کہ فلسفہ میں بحث کی جاتی ہے۔ ان تصورات سے جو علوم میں شامل ہیں مگر ان کی توضیح علوم خاص میں نہیں ہوتی ہر علم میں احوال (شرائک) قوانین قوی اسکات، حقائق وغیرہ سے کام لیا جاتا ہے لیکن کسی فن (مارست خاص) میں جامع بحث ان حدود کی اور ایسے ہی حدود کی نہیں کی جاتی خواہ اس پر کیا ہی سبب کیوں نہ ہو کہ وہ مختلف شعبوں میں استعمال کئے جاتے ہیں اور ہر شعبہ میں اُن کے معانی جدا گانہ ہیں۔ ایک سائنس کی حیثیت سے فلسفہ اس عنوان میں پڑتا ہے۔ لیکن وہ علم جن کو ذہن انسانی نے پیدا کیا ہے۔ حالانکہ یہ ممتاز ہے اس قسم کے علوم سے بھی مثلاً فنونِ مناعیات اور مذہب سے۔ امتیاز یہ ہے کہ فلسفہ کا مقصود اعلیٰ یہ ہے کہ عمومی صحت اُس کے بیانات کی یقینی ہو۔ ظن اور تخمین سے فلسفی کو تشفی نہیں ہوتی۔

۹۔ فلسفی اس تعریف پر نہ تنقید جاری ہو سکتی ہے۔۔

۱۰۔ یہ واقعہ ہے کہ فلسفہ ہمیشہ شخصی مفہوم رکھتا ہے۔ یعنی یہ کام منفرد فلاسفہ کا ہے یہ خاصی وجہ ہمارے تردد کی ہے کہ آیا سائنس کو فلسفہ پر محمول کریں یا نہ کریں ہم نہیں کہتے ہلموز یا سیکول کی طبیعات یا بریلیس یا لائنگ کی کیمسٹری رینکی یا ٹین کی تاریخ سیکونی یا واختر کے اصول قوانین۔ اگر ان علوم کے بیان میں ہیں کسی شخص کا نام آتا ہے تو اس سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ کوئی خاص دریافت اُس شخص سے منسوب ہے یا کوئی خاص مفروضہ جو ابھی تک مسلمہ جو رہیں ہے کسی نام پر آور دہ شخص کی طرف منسوب ہے۔ فلسفہ بہت کچھ خاص اشخاص کا کام ہے اب تک بعض فلسفیانہ (مارسات) مباحث میں ہم ملاحظہ کرتے ہیں کہ شخصی ہر ایسے مقبول عام قوانین کو ایک مرکز مان کے اُس کے گرد اگر دفرام ہوتی ہیں (ب) سب علمی شعبوں کے اصول سے فلسفہ میں بحث نہیں کی جاتی جو فلسفہ کے نام سے مشہور ہیں۔ مثلاً علم الاطلاق میں ایسے واقعات اور قوانین تحقیق کئے جاتے ہیں

جن کو انسان کی اخلاقی زندگی سے تعلق ہے اور ہر ایسے کام میں جس پر اخلاقی حکم کیا جاسکے بعض شرائط کا پورا ہونا ضرور ہے۔ جمالیات بھی اسی طرح ایک سائنس ہے جس میں جمالی مسرت کے واقعات اور قوانین سے بحث کرتے ہیں۔ ان دونوں مہارتوں سے جو عموماً فلسفہ سے منسوب ہیں بے تعصب نقادان کو ایک خاص علم کے سوا اور کیا سمجھے گا (د ف ۱۰۶۹ ملاحظہ ہو) اگر نقاد کو فلسفہ کی وہ انوکھی تعریف جس کو لوٹنر نے تحریر کیا ہے تجویز نہ کرے۔ تعریف یہ ہے۔ فلسفہ ایسے تصورات کی تحقیق ہے جن سے ہماری روزانہ زندگی کے احکام اور مختلف علوم کے اصول پیدا ہوتے ہیں۔ اور اس صورت میں بھی گو کہ یہ تعریف ظاہر کیسی ہی آزاد کیوں نہ ہو مگر فلسفہ کے پورے میدان پر حاوی نہیں ہے پس ہم کو یہ نتیجہ نکالنا چاہئے کہ مروجہ جمہور حد فلسفہ کی باعتبار جنس قریب اور فصل خاص کے اب بھی نہیں پیدا ہوئی۔ اس سے یہ لازمی نتیجہ نکلا کہ اگر فلسفہ کی حد تمام دریافت کر لے کی کوشش کی جائے تو بے جا نہیں ہے تاکہ اصلی غرض فلسفہ کی پوری ہو جائے نوٹ ہم کتابوں میں لکھا ہوا پاتے ہیں کہ فلسفہ کسی خاص جذبہ یا شوق سے پیدا ہوا ہے وہ جذبہ یا شوق فلسفہ کا ماخذ قرار دیا گیا ہے۔ اطلاقوں حیرت کو فلسفہ کی اصل قرار دیتا ہے؛ اور ہر برٹ شک کو۔ لیکن تعجب یا استفسار کسی چیز کے وجود کے بارے میں اور شک کسی بیان کی صحت یا عدم صحت پر ہے ایسے جذبات ہیں جو ہر علمی شعبہ کی ترقی کی تہ ہیں اور ان کو خاص تعلق فلسفہ سے ہے یہ مقولہ اس صورت سے زیادہ مناسب ہو گا جب کہ ایسی کوئی خصوصیت فلسفیانہ موضوع بحث میں پیدا ہو جس سے یہ جذبے ابھر جائیں۔ ہم کو اس سے انکار نہیں ہے کہ فلسفیانہ مباحث کے لئے ایک خاص صلاحیت یا ذکاوت کی ضرورت ہے یہ صلاحیت اور ذکاوت فلسفیر مقدم ہے کو کتابیں

R. Haym Philosophic in the Allgemeine Encyclopadie of Erch and Gruher Sec. 3 Part 24 pp. 1-11, 1848

آرہیم فلاسوفی فصل ۳ جز ۲ صفحات ۱-۱۱

F. Ueberweg and M. Heinze Grundriss der Geschte der Philosophic 8th Ed, I, pp. 1-5. 1894 Trs. of the 4th Ed by G. S. Morris 1891,

طبع ہشتم اول صفحات ۱-۵۱۹۲ء ترجمہ طبع چہارم مولفہ جی اس تارس ۱۸۹۱ء۔

W. Windelbund, Geschichte der Philosophie pp. 1-6, 1892

Trs, by J. H. Tuftte 1893.

۱-۱۸۹۲ء ترجمہ جے ایم ٹیٹس ۱۸۹۳ء۔

## ف۔ فلسفہ کی تقسیم

۱۔ فلسفہ کی تقسیم ضرور ہے کہ انھیں خطوط پر جو تعریف لے لی گئی دے دیں۔ لہذا تعریف کے اختلاف (جس پر ہم نے فقرات گذشتہ میں بحث کی ہے) کے مفہوم میں تقسیم کا اختلاف شامل ہے۔ فی الواقع ہر فیلسوف جس نے صاف یا مجمل تعریف فلسفہ کی کی ہے، اُس نے اپنے موضوع (فلسفہ) کی تقسیم کی بھی کوشش کی ہے۔ سب سے قدیم تقسیم فلسفہ کی جس کا ذکر کتابوں میں لکھا ہے وہ افلاطون کی تقسیم ہے، افلاطون نے طریق بحث میں نہ کہ صرف ناموں میں ہمارے متذکر کے مابین امتیاز کیا ہے۔ ایک اُن میں سے ڈیالیکٹک (Dialectics) یعنی مناظرہ ہے۔ دوسرے طبیعیات تیسرے اخلاق، ڈیالیکٹک میں امور عامہ اور مابعد طبیعیات داخل ہیں۔ یہ علم حقائق اشیاء کے مُثُل یا تصورات کا ہے۔ طبیعیات میں علم فطرت (فلسفہ طبیعی) اور نفسیات داخل ہے اور شاید اس مفہوم کو فقہ و فطری علم، کما حقہ اور کرتا ہے۔ بالآخر علم الاخلاق، افلاطون کے نزدیک بھی اُس کا ہی میدان

لے امور عامہ علم مابعد طبیعیات کا شعبہ ہے جس میں معانی عام سے بحث کی جائے۔ مثلاً وجود و عدم، وجوب و امکان، حدوث و قدم، علت و معلول، تقدم و تاخر وغیرہ سے۔ اس کو انگریزی میں آئنالوجی (علم الوجود) کہتے ہیں۔ دوسرا شعبہ مابعد طبیعیات کا تھیولوجی (Theology) ہے یعنی علم الہیات جس میں ذات واجب تعالیٰ اور نفس مجسّمہ و اور عقول وغیرہ سے بحث کی جاتی ہے۔ ۱۲۔

۱۳۔ مُثُل جمع ہے مثلاً کی افلاطون کے نزدیک جو اشیاء محسوس ہوتے ہیں وہ اصل اشیاء نہیں ہیں بلکہ اصل کے ظل یعنی سائے ہیں، اصل اشیاء کا نام مُثُل ہے۔ چونکہ عالم علوی میں موجود ہیں ۱۲۔



ہے جو ہمارے نزدیک ہے: یعنی وہ علم جو اخلاقی سیرت سے بحث کرتا ہے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ فلسفہ کے اجزا کی یہ نوعیں لفظ کے صحیح مفہوم کے اعتبار سے کوئی نظام نہیں بناتیں بلکہ مفہوم دہ ہے کہ بعض نمایاں خصوصیتیں اس علم کی بیان کر دی جائیں۔ لیکن چونکہ حکمائے رواقیین اور ابی قورس نے اس تعریف کو اختیار کر لیا اس لئے مابعد کے فلسفیانہ نقل پر اس لئے نہایت اثر ڈالا اور یہ تعریف فلسفہ پر زما و وسطیٰ تاک غالب رہی ہو

۲۔ اخلاطونی تقسیم کے اثر کی یہ جہت ہے کہ ہم کو ارسطاطالیس سے کوئی مرتب نظام فلسفیانہ ماسات کا نہیں پہنچا۔ یہ سچ ہے کہ ارسطاطالیس نے حسب معمول فلسفہ کی تقسیم نظری عمل اور شعری میں مان لی ہے۔ اس یونانی جملہ کی قوت پر جس کے یہ معنی ہیں کہ تمام علم عملی شعری یا نظری ہے، مگر ہم دیکھتے ہیں دف ۲ و ۳ ملاحظہ ہو کہ ارسطاطالیس کی تعریف فلسفہ کی بہت تنگ ہے اور اسی کو وہ کام میں لایا ہے اور چونکہ اس کے نظام کی تقیبات میں کوئی ملامت ماسات ثلثہ کی نہیں معلوم ہوتی لہذا ظن غالب ہے کہ لفظ دائرہ نوبہ کا ترجمہ فلسفہ ہونا چاہئے۔ آگے بڑھ کے ایک مقام پر ارسطو کی تصنیفات میں فلاسوفیائے تخیرو لیکائے ایسے حکمت نظری اس میں علوم ریاضیہ طبیعیات اور تخیلو لوجی (الہیات) داخل ہیں پس ہم اس کو تسلیم کرنے کے پابند ہو گئے کہ ارسطاطالیس نے عملی فلسفہ کو فلسفہ کا ضمیمہ یا منہج مان لیا تھا۔ جو کچھ ہو مگر یہ خوب معلوم ہے کہ ارسطاطالیسی حدود و تعریفات کا استخراج میں بہت کھراش ہو سکتا تھا۔

فلسفہ جدید کے ابتدائی مہدیں ہم فلسفہ کی ایک جامع تقسیم سے دوچار ہوتے ہیں بالکل ہی نئے اصول پر۔ یہ لیکن کی تصنیف (۱۶۳۲) میں موجود ہے الفاظ یہ ہیں تریف اور اعلیٰ درجہ کے علوم، دیکھو دف ۵ و ۲ لیکن نے قواعد علم کی تقسیم سے ابتداء کی ہے اور اس نے پہلے پہل ایسا اصول بیان کیا ہے جو کبھی حمایت کا محتاج نہیں ہوا۔ وہ اصول یہ ہے کہ نفسیاتی تحقیق کل فلسفہ کی بلکہ سب علموں کی بنیاد ہونا چاہئے۔ قواعد علم یہ ہیں فلسفہ خیال اور فہم یا عقل۔ حفظ سے تاریخ خیال سے شعرا و عقل سے فلسفہ کی بدالش ہوئی فلسفہ کی تقسیم موضوع بحث کے اعتبار سے کی گئی ہے: یا فلسفہ کو تعلق ہے ذات باری تعالیٰ یا انسان سے یا فطرت سے یعنی کائنات سے یا انسان سے۔ پس فلسفہ کی تین قسمیں۔ ہو جاتی ہیں جن کے نام الہیات فلسفہ طبیعی اور انتھروپالوجی (علم الانسان) ہیں۔ ہر قسم میں لیکن

نے ایک اور امتیاز کیا ہے عمل اور نظری تحقیق کا اس طریق سے اور موضوع بحث کی صبح  
تنوع سے یہ تین مارتیں یا مختلف علمی شعبے نکل آتے ہیں۔ اس جامع تقسیم کا اثر دو رنگ  
پہنچا اس کی تصدیق اس طرح ہوتی ہے کہ دی المبرٹ نے اپنی تصنیف ”بحث مبادی“ میں شہور  
السیائیکلوپیڈیا (۱۷۵۱ء) میں اس کو بعینہ برقرار رکھا اور کوئی تبدیلی نہیں کی پڑی

۳۔ غیر مفید ہونا اس جدید اصول کا زیادہ تر فلسفہ کی اس تقسیم سے ثابت ہوتا  
ہے جس کو سی ولف (ف ۱۷۹۰ء) نے تجویز کیا تھا۔ اس تقسیم کی اصل بھی نفسیات میں ہے۔  
دلف نے دو قوتوں میں امتیاز کیا ہے قوت اور اک اور قوت شہوی ان میں سے ایک  
علم سے متعلق ہے اور دوسری خواہش سے اور ان سے دو خاص قسمیں فلسفہ کی حاصل ہوتی  
ہیں۔ نظری مابعد الطبیعات اور عملی۔ یہ تقسیم بھی موضوع بحث کی بنا پر ملتی ہے۔ فلسفہ نظری  
جس کو خدا سے تعلق ہے اور ذہن سے اور عالم سے اور اس طرح الہیات  
نفسیات اور علم الکائنات (کوزمولوجی) طبیعیات پیدا ہوتے ہیں۔ یہ خاص نظری  
(مارسات) فنون کی پشت و پناہ ہیں یعنی یہ وہ علم ہے جس کو ان سب کا مبد کہنا  
چاہئے یعنی علم الوجود جس کو آئنولوجی کہتے ہیں اس علم میں سب سے عام عقلی مفہوموں سے  
بحث کی جاتی ہے قاطیغور یا س یعنی مقولات فلسفہ عمل کی تقسیم اس طرح کی گئی ہے  
کہ علم الاخلاق میں انسان کی خوبیوں سے باعتبار ایک فرد واحد کے بحث کرتے ہیں کہ  
انسان کو کیسا ہونا چاہئے اور کیا کرنا چاہئے / علم اخلاق سے دوسرے مرتبہ پر علم تدریس  
منزل ہے اس میں بھی انسان ہی کی فضیلتوں سے بحث کرتے ہیں مگر اس اعتبار سے کہ وہ  
کسی فائدان کار کن ہے مثلاً ماں باپ کو اولاد سے اور اولاد کو ان باپ سے کیا سلوک کرنا چاہئے  
یا خادم کو اپنے محمد و م سے۔ اس کو انگریزی میں دو مشک الاکالومی کہتے ہیں تیسرا اور سب سے

۱۔ علم اخلاق کا موضوع ذات واحد ہے اور تدریس منزل کا موضوع فائدان اور سیاست مدن کا موضوع  
شہر یا ملک۔ درحقیقت اصل موضوع انسان ہے فقط اس کے تعلقات کو وسیع کرتے گئے ہیں غرض  
اول یعنی علم اخلاق میں فرد انسان کو اصل موضوع قرار دیا۔ حکمت منزل کا موضوع بھی انسان  
ہی ہے مگر اس اعتبار سے کہ وہ ایک فائدان کار کن ہے اور سیاست میں بھی وہی انسان موضوع  
ملکت باعتبار پوس یا شہر یا ملک کے ۱۲۔

ملکہ مرتبہ پر علم سیاست مدہن ہے اس میں بھی انسان ہی کے حقوق اور فرائض سے بحث کرتے ہیں مگر اس اعتبار سے کہ وہ کسی شہر پر بس یعنی شہر یا کسی ملک کا رہنے والا ہے اس صورت میں نہیں کہیں سے بیٹے بادشاہ کو رعایا سے اور رعایا کو بادشاہ سے یا ایک شہر یا ملک کے رہنے والوں کو ایک دوسرے کے ساتھ کیا سلوک کرنا چاہئے تاکہ ملک و ملت ترقی کرے اور جو خوبی اس کے لئے مقرر ہوئی ہے اور جہاں تک اس کی رسائی ممکن ہو (کنال) حاصل ہو سکے۔ علمی اور علمی فلسفہ کے حاصل کرنے کا آدھ یا علوم عقلی کی مفتاح و منطلق کو قرار دیا ہے ولف کے نزدیک منطلق خالص صوری مہارست ہے اس کو مواد علمی سے کوئی سروکار نہیں ہے۔ بالآخر اس کل انتظام کو نظری کر کے اور ایک حد تک اس میں مداخلت کر کے وہ تقسیم اختیار کی جاتی ہے جس کی بنا اس اسلوب پر ہے جس کو فلسفہ کے مختلف شعبوں میں استعمال کرتے ہیں۔ تعلیمی طریقہ استخراج جو ریاضیات میں عموماً مستقل ہے واقعات کلیتہً عام اصول سے لئے گئے ہیں اس طریقہ کو جملہ طرق پر ترجیح دی گئی ہے مگر استقرار و جزئی واقعات سے چلتا ہے اس کی بھی سفارش کی گئی ہے اور اسے سمجھا دیا ہے۔ ولف کے نزدیک عقل اور تجربی میں تقابل ہے عقلی الہیات کے ساتھ ساتھ تجربی الہیات ہے جس کو عام عقل انسانی عالم امکان کے واقعات سے اخذ کرتی ہے کہ کوئی امر تدبیر اور مصلحت سے خالی نہیں ہے اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ صانع عالم بڑا حکیم اور دانائے اسی طرح نظری اور تجربی علم کائنات یعنی کوزولوجی اور نظری اور تجربی نفسیات یعنی سائیکالوجی پیدا ہوئے۔ تقابل ابتدائی اس تفاوت سے بڑھا ہوا نہیں ہے جو فرق توجیہ اور توضیح میں ہوتا ہے علمی مواد بیحد ناقص تھا ہے لیکن جو مسلک اختیار کئے گئے ہیں ان میں فرق ہے۔ اس تقسیم میں خاص علوم سے فلسفہ کی تفریق مضمحل ہے۔ ولف سے پہلے اس تفریق کا کوئی نشان نہیں ملتا۔ ابتدا میں کوزولوجی یا علم الکائنات یا طبیعیات فطری علم کی پوری وسعت پر حاوی تھا۔ اس کے بعد فلاسفہ نے دو مختلف عدول سے کام لیا تاکہ فطری علم اور فطری فلسفہ کا فرق واضح ہو جائے گا

۴- عہد جدید میں بہت ہی عمدہ تقسیم پیش کی ہے۔ اس نے اس علم کو جس میں

لف توجیہ سے مراد ہے عقلی ربانی طریقہ اور توضیح سے مراد ہے کسی عقلی مسئلہ کو اختلاف عبارت یا مستات  
مثالیں دے کے ذہن نشین کر دینا

مطلقاً علم کے مبداء سے بحث ہوتی ہے علمی مواد کے انواع کی توضیحات سے معلوم کیا ہے۔ اول کو وہ فیثا منالوجی آف مائنڈ یعنی علم آثار ذہن کہتا ہے۔ اس سے چھ منزلیں علوم کی تدریجی تکمیل میں پیدا ہو گئی ہیں سب سے بالاتر علم مطلق کی بلند منزل ہے اس منزل تک رفتہ رفتہ رسائی ہوئی ہے۔ وہ اسلوب جس سے اس منزل تک رسائی ہوئی ہے منطقی اسلوب ہے نہ کہ تصنیفی یہ طریقہ دایا لکھ تک یعنی مناظرہ کا ہے جس کو ہیگل نے کامل صحت کے ساتھ مرتب کیا ہے۔ مناظرہ کے ان پ کا سریہ ہے کہ اعلیٰ منزلیں خود بخود ادنیٰ منزلوں کی جگہ پر نہیں آجاتیں بلکہ ادنیٰ منازل میں جو کچھ عمدہ مواد ہے اس کو اعلیٰ منازل نے خود لے لیا ہے۔ چنانچہ سب سے ادنیٰ منزل میں مطلق علم کی کل حقیقتیں جو ادنیٰ منزل میں موجود تھیں لے لی گئی ہیں۔ ہیگل نے منطق کی یہ (حد) تعریف کی ہے کہ منطق وہ علم ہے جو بحث کرتا ہے علم مطلق کے مواد سے۔ ہیگل نے علم مطلق کی تکمیل مناظرہ طریق سے کی ہے۔ اُس نے اسی طریق سے جو محض کے کئی تصور تک رسائی کی۔ اسی سے ہیگل نے وہ منایہ (ایڈیٹ) پیدا کیا جس میں جملہ تصورات گھڑے ہوئے ہیں منطق سے دو خاص فلسفیانہ مارتیں پیدا ہوتی ہیں فلسفہ فطرت فلسفہ ذہن و

ہم یہی ترتیب تقسیمات کی دہشت کی تقسیم میں بھی پاتے ہیں اگرچہ دونوں کے مطاب نظر میں بڑا فرق ہے۔ و ثلث کہتا ہے کہ ہر کسب سے پہلے کل مواد علم کے مبداء کی تحقیق کرنا چاہئے۔ یہ تحقیق منصب ہے علیات یا علم العلم ایٹولوجی کا۔ لیکن ثانیاً ہم تحقیق کر سکتے ہیں اس تمام مواد کو اس ارتباط کے حوالے سے جو اصول علم میں موجود ہے یہ دوسری تحقیق وظیفہ ہے نظریہ اصول کا پھر اس سے ایک کلی نظریہ نکلتا ہے جو موسوم ہے مالبہ الطبیعات سے۔ پھر ایک نوعی نظریہ اصول کا ہے اس کے دو جز ہو جاتے ہیں فلسفہ کائنات اور فلسفہ ذہن۔ درحقیقت یہ تقسیم ہیگل کی تقسیم سے بہت مشابہ ہے اگرچہ اسلوب کا اختلاف اور فقرہ نظریہ اصول کا محدود مفہوم دونوں طریقوں کے امتیاز کے لئے بہت کافی ہے کہ

ہیگل کی تقسیم اس سے پہلے مذکور ہو چکی ہے دف ۲ و ۳، ہم اس مقام پر فلسفہ کی جدید تقسیم سے جس کی کوشش اس زمانے میں کی گئی ہے بحث نہیں کر سکتے تو ہ۔ ہم نے جو تعریف فلسفہ کی کی ہے یعنی علم الاصول دف ۱۸ و ۱۹ اس سے

یہ سوال پیدا کر سکتے ہیں کہ یہ علم کس اعتبار سے مختلف مدارس میں تقسیم ہو چکی صلاحیت رکھتا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اگر تقسیم و تقسیم ممکن ہو تو اصطلاح اصول کی ایسی تعریف ہونی چاہئے جس سے تقسیم ممکن ہو سکے۔ وڈٹ نے عمومی اور خصوصی نظریہ اصول کو مان لیا ہے عام عنوانی اصول میں وڈٹ کا سلسلہ جس کو ابھی ہم نے بیان کیا ضمناً داخل ہے۔ کوئی تعریف فلسفہ کی سلسلہ جمہور ہونا چاہئے تاکہ با ترتیب تقسیم ہو سکے۔ اب تک جو تعریض مذکور ہوئی ہیں وہ اپنے مقصد میں کامیاب نہیں ہوئیں۔ اولاً تو ہم کو چاہئے کہ فلسفہ ذہن کے تصور کو مستثنیٰ کریں۔ اگر فلسفہ ذہن سے مراد ہے ذہنی علوم پر غرض و نظر کرنا۔ فیلا لوجی علم فقہ اللغۃ اور علم جو رسیہ و ٹمنس علم اصول قانون تاجخ وغیرہ پس علم اخلاق اور جالیات کے لئے کوئی حکم نہیں نکلتی۔ در آخر لیکہ یہ بیان کہ نفسیات بنیادی ماست ذہنی علوم کی ہے تو وہ خاص مقام و نفسیات کے کلی فلسفہ میں لے لیا ہے وہ مشکل جائز ہو سکتا ہے۔ فلسفہ کی تعریف اچھٹ جو سلسلہ جمہور ہو سکے اور اس کے ساتھ ہی با ترتیب تقسیم بھی ممکن ہو اس کو شش کی کامیابی بہت ہی کم نظر آتی ہے۔ اب ایک بات رہ گئی ہے کہ تالیخ پر نظر کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ مدارس جو فلسفیانہ سمجھی جاتی تھیں اب ان کا یہ لقب مفقود ہو گیا ہے۔ محقر یہ ہے کہ اصطلاح فلسفہ کے معانی میں وقتاً فوقتاً طرح طرح کا تغیر ہو گیا ہے۔ مثلاً ولف نے تجرئی نفسیات اور طبیعیات کو فلسفہ کے تحت میں بلا کسی قسم کے تردد کے داخل کر دیا۔ ورحالیکہ وڈٹ نفسیات کو ایک جدا گانہ علم خیال کرتا ہے اور اسی لئے اس نے نفسیات کو فلسفیانہ مدارس کے دائرہ سے خارج کر دیا اور طبیعیات تو مذکور سے ایک جدا گانہ علم بذات خود مستقل مانا جا چکا ہے۔ دی کارس اپنے زمانہ تک طب اور میکانیات کو بھی فلسفہ کے اجزا سمجھا گیا۔ اور نیوٹن اپنی مشہور راستہ دائرہ تصنیف کو فطری فلسفہ مبادی ریاضیات کو کہتا تھا۔ اس کا ہرگز یہ قصہ ہی نہ تھا کہ فلسفہ فطرت، فلسفہ کے موجودہ مفہوم سے تحریر کیا جائے۔ گوٹ (۱۷۹۸-۱۸۵۷) اور ہربٹ اسپنسر نے سوئیالوجی علم الاجتماع کو ایک جز فلسفہ کا مقرر کیا۔ اس نے اس طرح ایک رخنہ بند کر دیا جس کو یکن نے چھوڑ دیا تھا لیکن وہ زمانہ بہت دور نہیں ہے جبکہ یہ علم بھی فلسفہ سے جدا ہو کے ایک جدا گانہ علم کے مرتبہ پر فائز ہو۔ اگر فلسفہ ایک ہی علم ہوتا اور اس کا موضوع مستقل اور متعین ہوتا تو یہ اختلاف آرا اس کے احسن اور

اجزائے اجزاء کے باب میں بالکل سمجھیں نہ آناؤ

۶۔ موجودہ حال تعلیمات کے تنقید و انتقاد نے ہم کو اسی نتیجہ پر پہنچایا جو معمولی تعلیم کی بحث میں ہوا تھا۔ اصل مسئلہ اب تک ہمارے سامنے ہے اب ایک نازہ سبب اس کا پیدا ہو گیا ہے کہ ایک جدید تعریف فلسفہ کی وضع کی جائے ایسی تعریف جو اس کی ماہیت اور مواد کی کلی صحت کے لئے کافی ہو

فلسفہ کی مقبول تعلیمات کی تفصیل جاننے کے لئے لازم ہے کہ ہم فلسفہ کی کوئی نہ کوئی تقسیم اختیار کریں۔ ان تعلیمات کو ہم باب آئندہ میں بیان کریں گے۔ اس ابتدائی مقصد سے ہم موضوع بحث کو عام اور خاص تعلیمات میں تقسیم کئے لیتے ہیں اولیٰ بیض عام کو چارے علم کے کل مواد سے تعلق ہے خواہ اس لئے کہ عام کو خاص پر تقدم ہے خواہ اس لئے کہ وہ پچھل کے مرتبہ پر پہنچ چکا ہے یا اس کی کماحقہ توضیح ہو چکی ہے۔ توضیح علمی تفصیل کے بعض صیغوں میں ہو چکی ہے۔ ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا وہ علوم جو خاص فلسفیانہ تعلیمات کے تحت میں مذکور ہوئے ان کو کسی تعریف کے اعتبار سے جو اب تک مذکور ہوئی ہے فلسفہ کے اسم عام سے موسوم کرنا مناسب ہے یا نہیں ہے اس سوال کے باب میں ہم اس مقام پر کچھ نہ کہیں گے۔ ہمارا خاص مقصد تقسیم سے یہ ہے کہ ایک رشتہ ارتباط پایستہ آجائے جس پر ہم اپنی بحث کو جاری کریں ان علوم کے بارے میں جو فی زمانہ فلسفیانہ سمجھے جاتے ہیں تاکہ منطق کی غرض پوری ہو۔ ہم فلسفہ کے کسی مفہوم کے پابند نہ ہوں گے جو من حیث المجموع فلسفہ کا مفہوم مان لیا گیا ہو۔ فلسفہ کی عام تعلیمات میں ہم بالبعد الطبیعیات منطق اور علم معقولات عامہ کو داخل کرتے ہیں۔ اور خاص میں فلسفہ فطرت و نفسیات و اخلاق اور فلسفہ قانون اور جمالیات و فلسفہ مذہب اور فلسفہ تاریخ داخل ہیں۔ علم معاشرت کو فلسفہ تاریخ میں شامل کرتے ہیں

کتابیں

Wundt Ueber die Eintheilung der Wissenschaften in

Philostudien pp. 1-H 1889. ان فلا استودس جلد پنجم صفحات ۱ ۱۸۸۹

Spencer A. classification of sciences in Essays Vol. H p. 74

[ایچے اسپنسر جلد دوم صفحہ ۷۴]

# باب دوم

## فلسفیانہ تعلیمات

دالف)۔ عام فلسفیانہ تعلیمات

ف۴۔ مابعد الطبیعات

یہ نام یعنی مابعد الطبیعات بالکل اتفاقی ہے۔ ارسطو مابعد الطبیعات کی تحریرات کے مدون کرنے میں علم طبیعیات اور فلسفہ فطرت کی کتابوں کو پہلے رکھا اور پھر اسی حکیم کی کلی تحقیقات کو جگہ دی اور انہوں نے وٹافیزیکا، یعنی الطبیعات سے نام زد کیا لہذا لازم ہوا کہ اس کلی تحقیقات کو وٹاسیٹا فیزیکا کہیں یعنی مابعد الطبیعات۔ ابتداءً ترتیب جو محض وقت کے تقدم کے لحاظ سے تھی اُسی کو من بعد منطق کے اعتبار سے بھی صحیح اور درست سمجھے۔ حتیٰ کہ اٹھارہویں صدی کے فلاسفہ بھی لفظ سیٹا یعنی مابعد کے دوسرے معنوں پر بحث کرتے رہے۔ ارسطو مابعد الطبیعات میں وجود کے عام تعینات پر بحث کی گئی اور یہ کوشش کہ کل عالم یا کائنات کا کوئی نظریہ پیدا کریں۔ یعنی عالم کس طرح موجود ہوا اور وہ قدیم ہے یا حادث ہے اس کا کوئی بنائے والا ہے یا خود بخود موجود ہے، مابعد الطبیعات کا نام تو بیشک ارسطو مابعد الطبیعات کے مدونین کا ایجاد کیا ہوا ہے لیکن یہ علم متقدمین اور متاخرین ایونیہ میں موجود تھا۔ لہذا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ ارسطو مابعد الطبیعات نے اس علم کو ایجاد کیا ہے اور اسی کی تصانیف میں ایک نام سے نامزد ہوا ہے۔ منجملہ فلاسفہ جنہوں نے علم مابعد الطبیعات سے بحث کی ہے خود افلاطون ہے۔ لفظ ڈیالکٹکس مناظرہ جو افلاطون کی تصانیف میں موجود ہے (ف۴)

عہ عام تعینات سے مراد ہیں وہ معانی کلیہ جو تمام موجودات کو لاحق ہوتے ہیں مثلاً قدم و حدود و قابلیت اور بعدیت و علولیت وغیرہ ۱۲

لہذا اسی نام سے اہل اسلام نے فلسفہ مذہب کو علم کلام سے موسوم کیا۔ علم کلام کے اساسی اصول عقلی ہیں۔

دیکھو جس زاول وہ مطالب داخل ہیں جن پر ارسطاطالیس کے مابعد الطبیعیات میں بحث کی گئی ہے۔ اس کے بعد جو زمانہ آیا اس میں مدرسین عہد وسطی کے ساتھ منسوب ہو کر یہ علم بدنام ہو گیا۔ مناظرہ زمانہ وسطی کے مدارس کی باقاعدہ تصاب تعلیم میں شامل تھا مگر یہ سمجھ لیا گیا تھا کہ یہ فضول و تشکا فیوں اور لا طائل بحث مباحثہ کی شق کا ذریعہ ہے۔ لیکن شلیر ماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) نے سچر اس اصطلاح کو از سر نو زندہ کر کے اس میں مابعد الطبیعیات اور امور عامہ کے مباحث کو داخل کیا اور ہیکل نے چند روزہ توجہ سے ناظران اسلوب کو روح تازہ بخشی (ف ۴ و ۴)۔ اور بھی اس زمانہ کے قریب اسی ڈیورنگ (E. Dühring) نے اپنے جید رسالہ کو جس میں مکان اور زمان اور علیت اور لاستناہی پر بحث کی گئی ہے، طبیعی مناظرہ سے موسوم کیا (۱۸۶۵)۔

فلسفہ کی وہ تعریف جو ہم نے اختیار کی ہے یعنی علم الاصول (ف ۲ و ۸) ہم مابعد الطبیعیات کو سب سے عام اور کلی اصول کا علم سمجھیں گے۔ اس علم کو تعلق ہوگا ایسے تصورات سے جیسے وجود و حدوث امکان بالفعلیت (نفس الامریت) ضرورت یا وجوب وغیرہ۔ بعض فلاسفہ نے دلف کی پیروی کر کے ان مطالب کو ایک خاص علم کا موضوع قرار دیا جو مابعد الطبیعیات کا ایک شعبہ یعنی آتنا لوجی علم الوجود و مشکا لوجی کے نزدیک مابعد الطبیعیات (طبع ثانی سلسلہ ۱۸۸۷ء ترجمہ انگریزی ۱۸۸۷ء) علم الوجود و علم الکائنات اور نفسیات اور علم الوجود کا یہ منصب ہے کہ وہ وجود کے عام تقینات کا فیصلہ کرنے۔ ایک اور اعتبار سے مابعد الطبیعیات میں حقیقت سے بحث کی جاتی ہے جس کا مقابل فنا مثل یعنی شہود یا ظہور محض ہے۔ جس سے خاص خاص علموں میں بحث کرتے ہیں۔ مابعد الطبیعیات کو اس مسئلہ کا فیصلہ کرنا چاہیے کہ موجود بالذات یعنی موجود مطلق اس عالم شہود اشیاء کے عالم کے ماورائے ہے۔

ڈی کارٹیس اور اسپینوزہ (۱۶۴۳-۱۶۵۰) لائیبنٹز (۱۶۴۶-۱۷۱۶) اور ہبرٹ شاپنہار (۱۷۸۸-۱۸۶۰) اور ای وٹن ہارماں کی کتابوں میں یہ مفہوم مابعد الطبیعیات کا موجود ہے اگرچہ اس علم کے امکان کے جو وجوہ ان میں سے ہر فلسفی نے فرداً و آریان کئے ہیں ان میں بین اختلافات ہیں۔ مابعد الطبیعیات نظریہ کائنات کی صورت پیدا کرتا ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ بعد اثبات توحید و رسالت و حق الہام سے اکثر سائل کو مضبوط کیا ہے۔ ۱۱۲



یہ ایسا علم ہے جس میں خاص علوم کی تہذیب ہوتی ہے۔ اور ایک حد تک ان کی تصحیح ہو جاتی ہے۔ اور یہی مفہوم مابعد الطبیعات کہ ہے جس میں اس کے ایک منفرد علم ہونے کی اصل بلکہ اور کل فلسفہ کی بنیاد اسی مفہوم پر قائم ہے۔ کیونکہ وہ جس کو محاورہ عام میں نظریہ کا نام دیتے ہیں وہ صرف عقل کا کام نہیں ہے نہ عقلی تحلیل اور ترکیب سے ایسے علمی معلومات کے جن پر مسائل علمی موقوف ہیں بلکہ نظریہ زیر بحث کو ذہن کے وجدان اور ارادے نے بھی پیدا کیا ہے جن معلومات تک ذہن بعض ماحولوں اور ضرورتوں سے رسائی کرتا ہے یہ نظریہ چاہے کہ نہ صرف عقل کے مطلوبات کو بلکہ ارادے کے مطلوبات کو بھی انسانی حیات کی غرض کو کلی مراد سے پورا کرے۔ جب فلاسفہ فلسفہ کے مختلف مذاہب میں تفریق کرتے ہیں اصطلاحات و احادیث اور اثینیت اور مادیت اور روحانیت میں مابعد الطبیعی تقابل کیا جاتا ہے کہ

کانٹ جس نے یہ کوشش کی کہ مابعد الطبیعت ایک علمی شعبہ کی حیثیت سے اپنی جہتی ہی سے محروم ہو جائے۔ اس امر کا مقر ہوا کہ وہ انسانی عقل کی ایک ایسی ضرورت سے بحث کرتا ہے جس کو دبا دینا دشوار ہے وہ ایک لمحہ بھی اس کا قائل نہیں ہوا کہ اس کی نقادوں نے مابعد الطبیعت کی کل کوشش کو ناممکن کر دیا کہ

۳۔ کانٹ کی مابعد الطبیعت کی تنقید کے نتیجے میں یہ ثابت ہو گیا کہ مابعد الطبیعت میں یہ مقدم ہے کہ پہلے یہ تحقیق کر لیا جائے کہ انسان کی علمی قوت کی حدیں کیا ہیں دکھاں تک ہماری عقل کی انسانی ہو سکتی ہے اور اس سے آگے نہیں جاسکتی، اسی سبب سے کانٹ تنقیدی فلسفہ کا (نمائندہ) سر حلقہ ہے۔ ولف نے فلسفہ نظری کو تین صیغوں یا شعبوں میں

موجزم یعنی واحدیت ایک گروہ فلاسفہ اس کا قائل ہے کہ عالم میں سوائے ایک ذات یا عنصر کے اور کچھ نہیں ہے یہی لوگ مذہب وحدت و جو بعض مذہب ادست کے ماننے والے ہیں ان کے مقابل وہ حکماء ہیں جو دنیا کی اصل دو عنصروں سے لیتے ہیں ان کا مذہب ڈولزم یعنی اثینیت ہے یہ لوگ نیکی کا فاعل یزواں کو اور بدی کا خالق اہرین کو قرار دیتے ہیں۔ میٹیریلزم یعنی مادیت یہ وہ مذہب ہے جس میں ہر شے کی اصل حقیقت مادہ قرار دیا جاتا ہے۔ اس کے مقابل روحانیت ہے جو روح کو عالم کی حقیقت قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک مادہ بھی روح کا ایک ظہور ہے عام

تقسیم کیا ہے اور ان میں امتیاز کیا ہے وہ تین شعبے یہ ہیں نفسیات عقلی علم الکائنات اور  
الہیات کانٹ نے ہر بانی طریقہ سے ان مابعد الطبیعی رسالوں کی خامی کو ظاہر کر دیا ہے  
اُس کا یہ انتقاد لاجواب ہے۔ اس کی تقریر اس طرح سے چلتی ہے کہ

۱۔ عقلی نفسیات کا نتیجہ یعنی مسئلہ کہ ذہن انسانی ایک لامافی جوہر ہے۔ اس  
کو دنیا و غلط استدلال پر بناء الفاسد علی الفاسد ہے۔ اس میں شامل ہے وہ حجت جو ہیں  
(ضمیر واحد شکلم) سے لی گئی ہے منطقی موضوع میں ہے اور اس کی جوہریت مان لی گئی ہے  
۲۔ کو زمولوجی علم الکائنات بعض بیانات مکان اور زمان اور علت کے بارے  
میں ہیں اور یہ سب صفیات کائنات کی ہیں اور یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ ان کی صحت کلیتہً مسلم  
ہے۔ اس دعویٰ کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔ کیونکہ طبعیک اس کے مقابل کے دعوئے بھی  
اسی طرح قابل یقین استدلال سے ثابت کئے جاسکتے ہیں یعنی علم الکائنات کے مسائل کے  
نقیض بھی پایہ ثبوت کو پہنچ سکتے ہیں مکان اور زمان کا شمار ہی اور لامتناہی ہونا دونوں  
سادہ صحت کے ساتھ ثابت ہو جائینگے کہ

(۳) بالآخر کانٹ نے ذات باری کے جو معمولی ثبوت عقلی الہیات میں دیئے  
جاتے تھے۔ خواہ وہ ثبوت علم الوجود سے ہوں خواہ علم الکائنات سے خواہ طبعی الہیات  
سے اُن سب کو اپنے انتقاد سے باطل ٹھہرا دیا اور پھر اس امر کے ثبوت میں کامیاب ہوا  
کہ جو اسلوب ثبوت کے کام میں لائے گئے ہیں وہ علمی طریقہ سے ناکافی ہیں۔ وہ کہنا اتفاقاً  
کہ ہم ایک وجود کامل اور اعلیٰ کے تصور سے اس کی ہستی نہیں ثابت کر سکتے۔ ہم فطرت  
کی ترتیب سے جو عالم میں پائی جاتی ہے علت غائی کو ثابت نہیں کر سکتے۔ اور ہم آثار طبیعی سے  
جس میں مقصدیت پائی جاتی ہے (یعنی جس میں ہر واقعہ مصلحت اور تدبیر سے غائی نہیں نظر  
آتا یہ عجب نہیں لگال سکتے کہ وہ ایک اعلیٰ ناظم عقل کا کام ہے دف ۲۲ دیکھو) مابعد الطبیعی  
تصورات جن کا ان مباحث سے تعلق ہے کانٹ سب سے عمدہ تصور یعنی اصل ناظم کا  
مانع ہوا۔ وہ اس تصور کو فی الحقیقت نہیں تسلیم کرتا بلکہ اس کے نزدیک یہ ایک مفروض  
تصور ہے علمی مباحث کی نظم و ترتیب کے لئے اس سے یہ دعویٰ نہیں ثابت ہو سکتا کہ  
اس کو مستقل ہستی اور نفس لامری حقیقت حاصل ہے یعنی وہ درحقیقت موجود ہے۔ یعنی وہ  
ایک اعلیٰ درجہ کا اصول ہے جس کو فطرت کی تحقیقات میں محض اثبات مطالب کی ضرورت

سے فرض کر لیا ہے۔ مثلاً یہ مناسب ہو کہ تقریر کی ابتداء کے لئے عالم کے لانا ہی ہوئے کو تسلیم کر لیں تو یہ تصور اصل ناظم کے مرتبہ پر رکھا جائیگا نہ کہ اس کا نقیض تصور یعنی عالم کا منہا ہی ہونا۔ لیکن اس کے اختیار کرنے سے یہ نہیں لازم آتا کہ ناظر مجبور ہے کہ لانا ہی عالم کو اپنے عام لفظ یہ عالم میں شامل کر لے۔ (علامہ تقریر یہ ہوئی کہ صرف فرض کر لینے سے مفروض کی ہستی پائیدار نہیں ہو سکتا) ہر طرح کا مسئلہ قدیم جو جبر کی بحث پر آتا ہے اور ارادے کی آزادی یا تقدیر کا مسئلہ چڑھتا ہے تو وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ ہم کو کسی سلسلہ واقعات کی ایسی ابتداء جس کی کوئی علت نہ ہو اس کا تسلیم کرنا ہوگی۔ بشرطیکہ یہ امور چیز آثار کے باہر تجویز کئے جائیں۔ آثار سے مراد ہے ہمارے علمی معروضات یا وہ جن کا تجربہ ممکن ہے۔ آگے چل کے ایسی بنیاد پر کانٹ لے علم اخلاق کی مابعد الطبیعیات کو مدون کیا جس میں ارادے کی آزادی کو تسلیم کرنا چاہاؤ

۴۔ کانٹ کے بعد کے فلسفہ کا عہد مابعد الطبیعی مبادت سے مالا مال ہے جس کی نظیر دوسرے کسی عہد میں نہیں مل سکتی۔ ہم کو تعویض فلکی شیلنگ اور میگن کی تصنیفات میں جتنے مابعد الطبیعی مباحث کم ملتے ہیں کانٹ کے اتباع اہل حقیقت ہر برٹ اور شاپنہار میں موجود ہیں۔ کیونکہ اہل حقیقت نے ایک صریحی کوشش اشیا کی نفس الامری حقیقت دریافت کرنے کے لئے کی ہے تاکہ نفس الامری خواص پر اطلاع ہو۔ کانٹ کے نزدیک شے بذات خود عالم شہود و آثار کے اور ہے۔ لیکن کانٹ نے علم انسانی کے حدود کے انتقاد میں صاف کہہ دیا کہ عالم حقیقت یعنی اشیا بالفسفہ تک علمی تحقیقات کی رسائی غیر ممکن ہے۔ فلکی شیلنگ اور میگن ابتداء یہ چاہتے تھے کہ کانٹ کے فلسفہ کی تدوین ہو جائے۔ سی ایل ایس (۱۷۵۸-۱۸۲۳) نے بھی یہی طریقہ اختیار کیا ان کی تلاش کا یہ مشاقتا کہ ایک اصل عام دریافت ہو جائے جس پر کل علمی قوت کی صحت موقوف ہو۔ اس کی کوششوں کا نتیجہ ہوا کہ اعلیٰ اصل تصور ہریت کی دریافت ہوئی جس کے ذریعہ سے وحدت خالص عقل کے انتقاد میں شامل ہوئی۔ یہ خالص عقل کی نقادہ کانٹ کا نظری فلسفہ ہے۔ فلکی نے ایک قدم آگے بڑھایا اُس نے یہ کوشش کی کہ تنقید خالص عقل کی اور اس کے ساتھ ہی تنقید عملی عقل کی اصول آخری تک دریافت ہو۔ عملی عقل سے علم اخلاق مراد لیا گیا تھا۔ تصور ذات کا کانٹ کے مقصد کیلئے بہت مناسب ثابت ہوا کانٹ کے نزدیک یہ تصور منطقی مقدمہ علم کا ہے یعنی فلسفہ نظری

کا اسی پر موقوف ہے۔ اور آراوہ کی تعریف فلسفہ عمل میں یہ کی گئی ہے کہ وہ ایک شے بذات خود ہے یعنی اس کی حقیقت نفس الامری ہے جو ماورائے اُن بیچ دیوچ آثار کے ہے جن سے انسان کی فطرت بنی ہوئی ہے۔ پس تصور ذات انا کا کاٹ کے فلسفہ کا گل سرسبد ہے خواہ فلسفہ نظری ہو خواہ عمل۔ اس خصوصیت میں دونوں یکساں ہیں۔ شیلنگ (۱۷۷۵-۱۸۵۴) اور ہیکل دونوں کے پیش نظریہ انجام تھا۔ یہ دونوں تجربہ کے بالاتر مرتبہ تک گئے۔ شیلنگ نے مطلق عینیت (یا ہو جویت) کو داخل کیا اُس کے نزدیک وہ سب سے اعلیٰ اصل جملہ طبیعیات علم کے لئے ہے۔ ہیکل نے اسی کے مطابق مطلق وجود یا صرف مطلق کو اپنے فلسفہ میں استیصال کیا۔ مختصر بیان تاریخی مذکورہ صدر سے واضح ہے کہ ان تینوں فلسفیوں کے نزدیک مابعد الطبیعیات ایک ثانوی قیمہ تھی کہ اصل مقصود فلسفیانہ تحقیق کا۔ بلاشبہ ہیکل نے فکر اور وجہ و عقل اور حقیقت کے کلیتہً جدا گانہ میدان مانے ہیں اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے مابعد الطبیعیات کو اس اعتبار سے کہ وہ وجودی فطرت اشیاء کا سائنس ہے۔ خارج کر دیا۔ اس زمانہ کا رجحان یہ ہے کہ متاخرین ہیکل کے فلسفہ کو محققانہ مابعد الطبیعیات کو فلسفہ کے پایہ اعتبار سے گر جانے کا ذمہ وار ٹھراتے ہیں۔ یہ الزام تاریخ سے غیر سنجیدہ قرار پاتا ہے۔ امر واقعی یہ ہے کہ ہیکل نے جو کام کیا ہے اس میں زیادہ متاخر کی علمی تحقیقات کی روح موجود ہے ان کا منصوبہ یہ تھا کہ وہ اشیاء کو جس طرح وہ درحقیقت موجود ہیں استخراجی طریقہ سے اُس کی توجیہ اور توضیح کجائے۔ اس کی نیت پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا البتہ جس طریقہ سے اس نے اپنی نیت کے موافق کام کیا اس پر اعتراض ممکن ہے۔

۵۔ انگلستان میں مابعد الطبیعیات کو کبھی قیام و ثبات نصیب نہیں ہوا انگریزی بالکل تجربی فلسفہ ہے۔ انگریز محققین کو کبھی سراسری طور سے بھی یہ خیال نہیں آیا کہ طبیعی فلسفہ اور نفسیات کو اخلاق کے ساتھ ضم کیا جائے اور اس طرح اُن مسائل تک رسائی کی جائے جو یورپ کے براعظم کے حصہ میں مابعد الطبیعیات کے موضوع بحث کے لئے مخصوص ہیں انگریز فلسفہ کا مطالعہ اس طور سے کرتے ہیں گویا کہ وہ کوئی خاص علم ہے یا کم از کم وہ خاص (خصوصاً طبیعی) علوم کی ترقی کے لئے ہمارا آدہ ہے۔ چند مستثنیات۔ برکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۳) اور بعض اسکالینڈ کے حکما۔ قاعدہ عام کے ثبوت کے لئے کام آتے ہیں۔ مابعد الطبیعیات کے متعلق جو رائے اختیار کی گئی ہے اس کی ہر برٹ اپنسر نے تفصیل طور سے حمایت

کی ہے اور اس بحث سے جو مذہب ملے ہوا وہ لا اوریت کے نام سے مشہور ہوا۔ اسپنسبرھی وجود مطلق کو تسلیم کرتا ہے جو کانٹ کی شے بنفس خود، سے مطابقت رکھتا ہے جس طرح کانٹ نے شے بالذات، کو عالم شہود کے ماوراء تجویز کیا ہے اسی طرح اسپنسبرھی وجود مطلق عالم شہود کے ماوراء تسلیم کرتا ہے۔ اسپنسر کے نزدیک کل اضافات پر مشتمل ہے اس لئے وجود مطلق کو اس نے بغیر کسی تعریف کے چھوڑ دیا۔ اس حد تک کہ اسپنسر نے وجود مطلق کے صفات سبھی کا بھی ذکر نہیں کیا جس سے کسی نہ کسی حد تک اس کی ماہیت کا علم حاصل ہوتا۔ اس طبقہ کے محققین اکثر اثباتیئین کے نام سے مشہور ہیں۔ اثباتیت سے ابتدا آردو فلسفہ وارد لی جاتی تھی جس کی تصریح کو میٹ اپنی کتاب کو رس دی فلاسوفی پارٹ ۶ جلد (۱۸۳۰-۱۸۴۱) میں کی تھی۔ فلسفہ کے اس خیال سے خاص علوم کے مدون مجموعہ کے سوا اور کوئی مراد نہیں ہے۔ زمانہ حال میں فلسفہ کے نام کا استعمال زیادہ تر وسیع معنی میں ہوتا ہے اور آج کل بھی ایسے فلاسفہ کی کمی نہیں ہے جن کو اثباتیئین کہنا مناسب ہو گا۔ خصوصیت اثباتی مسلک کی یہ ہے کہ وہ مابعد الطبیعت کو کلیتہً رو کرتے ہیں اور فلسفہ کو کلی علم کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں اور محض تجربہ ہی کو ماضی علم ٹھہراتے ہیں اور صرف اسی کا معروض علم ہونا مانتے ہیں۔ لفظ کے اس معنی کے اعتبار سے ڈیوڈ ہیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) اثباتی تھا۔ اسی لباس جس کی کتاب تصوریت اور اثباتیت پر ۳ جلدیں ۱۸۴۹-۱۸۸۴ ایک انتقادی اور تاریخی بیان اس فرق کا ہے جو فلسفیاء خیالات کے دو بڑے شعبوں میں واقع ہے اس مصنف نے مذہب اثباتیت کی طلوع فجر کا زمانہ گذشتہ عہد قدیم یعنی بروٹاگورس کے زمانے سے لیا ہے۔ اور متاخرین اتباع کانٹ جو ہمارے زمانے میں موجود ہیں جن کے خاص نمائندہ ایف اے نیچ (۱۸۵۵) ایچ کوہن پی فیشرپ کے لامونز وغیرہم ہیں جو کانٹ کی انتقادی تعلیم پر اصرار کرتے ہیں انھوں نے مابعد الطبیعت کے بارے میں وہ انداز اختیار کیا ہے جس کی قریبی مشابہت اثباتیت سے نمایاں ہے جو

۶۔ ہم ان مختلف اور متضاد رایوں کے درمیان کوئی فیصلہ نہیں کر سکے جب تک کہ ہم مابعد الطبیعات کے میدان کے حدود کو نہ دکھادیں۔ اگر ہم مابعد الطبیعت سے اس نظریہ کو سمجھتے ہیں جو ایسے عام تصورات کے متعلق ہے جو تصورات تجربی اساس (۲-۴) کی تحقیق اور تحقیق کے لئے کام میں لائے جاتے ہیں اور یہی اکثر کی رائے

ہے تو اس رائے پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا اور اس کو علمی تحقیق قرار دینے میں کوئی کلام نہیں ہو سکتا۔ ایسی جستجو کلیتہً امکانی تجربے کے مدد میں رہے گی یہ خود کائنات کے کسی منظر تک نہیں لے جاتی۔ ہم کو یقین ہے کہ ایسی مابعد الطبیعت لیبیسٹو لوجی یا علم العلم (معتقدات عامہ) سے موسوم کرنا بہت ہی مناسب ہو گا۔ اور اس کو ہم آئندہ مفصلاً بیان کرینگے (فہم ملاحظہ ہو) یہ تجربی اساس (یا معطیات) کی تحقیق اور انکی تعیین ہے جو سائنس کے خاص مسائل سے ہے لہذا ہم اُس کو مابعد الطبیعت سے خارج کئے دیتے ہیں۔

پس مابعد الطبیعت کے لئے کچھ باقی نہیں رہتا الا کائنات کے نظریہ کی کامل تلاش اور اس کے مواد کی فراہمی۔ رہا یہ امر کہ یہ جستجو ہم کو امکانی تجربے کی حد سے باہر لے جائیگی اس کے ثبوت کی کوئی حاجت نہیں ہے جو رخنے ہمارے علوم میں پڑے ہوئے ہیں وہ بالکل آشکارا ہیں۔ صرف مابعد الطبیعت کے اسی دوسرے مفہوم کے خلاف تنقید و لا ادریت اثباتیت سے کوئی درست حجت لائی جاسکتی ہے۔ مگر اس مقام پر بھی ہم اس کو تسلیم نہیں کر سکتے کہ ان کے حلے کلیتہً جائز ہوتے ہیں یا یہ کہ ایسے اعتراضات کانٹ کے فلسفہ سے موافقت رکھتے ہیں۔ کیونکہ اگر مابعد الطبیعت سے یقیناً نزاع کیا جاسکتا ہے اور اُس کو ہزیمت دی جاسکتی ہے تو اُسی کے حدود کے اندر صرف اسی صورت میں جبکہ مابعد الطبیعت کلی علمی محنت کا ادعا کرے۔ مابعد الطبیعت ایک ضروری احتیاج عقل انسانی کو پوری کرنے کے لئے ہے یہ اپنے مقام پر ہمیشہ قائم رہے گی جب کائنات کے نظریہ کی ضرورت ہوگی مابعد الطبیعت ہی سے کام لیا جائیگا مذہب ایک دوسرا۔ بلکہ یہی صرف دوسرا ناظم ہے جو اسی قسم کی ضرورتوں کا کفیل ہوتا ہے۔ اگرچہ اُس سے ایک جامع نظر زندگی اور عالم کے باب میں نہیں مبیا ہو سکتی۔ وہ مقاصد جن سے مذہب کی پیدائش ہوتی ہے وہ بالکل علمی ہیں اس کا منصب یہ ہے کہ اخلاقی اعمال اور جدوجہد کے لئے ہمت افزائی کرے اور اخلاق کی بنیاد کو مضبوط اور مستحکم

لے معطیات جمع معطیہ وہ تصدیق جو بطور اصول موضوعہ کسی علم کی بنیاد قائم کرنے کے لئے مان لی گئی

ہو اس پر دلیل کی حاجت نہ ہو۔ ۱۲ھ

رکھے۔ مگر وہ خیالات جن سے اس کا مقصد پورا ہوتا ہے وہ طبعاً علمی ترقی کے زیر اثر ہوتے ہیں۔ لہذا یہ خواہش پیدا ہوتی ہے کہ علمی قوانین اور مذہبی اعتقادات کے عناصر میں جو غیر فانی میں ان میں موافقت اور مصالحت ہوتی رہے۔ اس مصالحت کی تفصیلیں وقتاً فوقتاً بدلتی رہتی ہیں کیونکہ جو اصول موضوعہ علوم میں ایک وقت قائم کئے جاتے ہیں وہ دوسری اوقات میں بدل جایا کرتے ہیں لیکن یہ مصالحت ہمیشہ مابعد الطبیعت کے سپرد ہوا کرتی ہے۔ پس ہماری رائے میں مابعد الطبیعت نظریہ کائنات ہے جس کا کچھ حصہ علمی مقاصد پر مبنی ہے اور کچھ حصہ علمی تحقیقات کی درستی کی خواہش تاکہ اس کے مواد میں کوئی نا موافقت نہ رہے۔ وہ پتھر جو خاص علوم سے دستیاب ہوتے ہیں علمی تحقیقات کی کسی خاص منزل میں اس سے ایک پختہ وسیع عمارت کھڑی کی جاتی ہے وہ پتھر بطور سامان عمارت کے کام میں لائے جاتے ہیں اس عمارت میں پتھر اپنے خاص اور مناسب مقام پر نصب کیا جاتا ہے۔ اور ثانیاً اس علم میں ایسے علمی حاجات سے بھی بحث کی جاتی ہے جن سے ہر نظریہ کی ابتدا ہوتی ہے اور علم کائنات کے مبادی کا تعین ہوتا ہے۔ پس مابعد الطبیعت نظریہ علم (سائنس) ہے اس سنی سے کہ علمی معلومات ہی میں مابعد الطبیعی تحقیقات کی بنیاد شامل ہے۔ اگرچہ مابعد الطبیعت علمی کمال کے رتبہ پر کبھی فائز نہیں ہو سکتا کہ مثل اور علوم کے اس سنی تبدیل ہو سکے اور اس میں کلیتہً صحیح قضایا ترتیب دار پائے جائیں۔ اور اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ علمی معلومات متواتر ترقی کرتے رہتے ہیں۔ اس لئے ایسے قضایا فراہم نہیں ہو سکتے جو واقعات کی بنیاد پر باہم دگردست و گریباں ہوں اور ہم اس پر مجبور ہوتے ہیں کہ مزید تحقیقات سے جو قضایا باطل ہو گئے ہوں ان کی تکمیل ایسے مفروضات سے جن کی صحت غالباً ثابت ہو عمل میں آئے۔

۱۰۰۹۔ واقعات کی تحقیق سے علوم میں جو قضایا آج ترتیب دے جاتے ہیں ان قضایا سے بعض غلط ہوجاتے ہیں اس لئے پہلے جو تعلیم علم کی ہر جگہ ہے وہ بدل جایا کرتی ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ مابعد الطبیعت کی تکمیل غیر ممکن ہے اور لہذا نافر کتاب کو چاہئے کہ اس فصل کے مضمون کو ونڈ ٹ کی اصلی عبارت سے متعادل کرے جو ششم ونڈ ظاسنی ۱۰۰۹ میں درج ہے ونڈ ٹ نے اس کتاب میں یہ کوشش کی ہے کہ مابعد الطبیعت کا تجزیہ کر کے حدود سے تجاوز کرنا جائز ہو جائے ونڈ ٹ کی یہ کوشش اس عمل درآمد کے مشابہ ہے جو خاص علوم کے حدود کے اندر ہوا کرتی ہے ۱۲

۷۔ اگر ہم یہ دریافت کریں کہ عموماً نظریہ کائنات کی ضرورت کے محسوس ہونے کے کیا وجوہ ہیں اور کون سے حالات اس کے مقتضی ہوتے ہیں کہ ایسا نظریہ کسی نہ کسی طرح پیدا کیا جائے۔ اس عام خواہش کی تسکین کے لئے خواہ کوئی طریقہ اختیار کیا گیا ہو مگر ہم کہ ابتدائی حال میں چار وجوہ نظر آتے ہیں۔ (۱) سیاسی اور قانونی تعلقات میں بعض شکوک کا واقع ہونا۔ (۲) معاشرت کے حالات میں شکوک (اور واقعات سے تشفی کا ہونا۔ (۳) طبیعی طریق عمل کی صحت میں شکوک کا واقع ہونا اور انسان کے مقاصد کے لئے جو ذرائع اختیار کئے جاتے ہیں ان کا تصفیہ نہ ہونا۔ (۴) اپنی باطنی حالات کا ناکافی تجربہ اور اپنے اوپر قابو رکھنے کے لئے جن امور کی ضرورت ہوتی ہے ان کا معلوم نہ ہونا یعنی جب کبھی ظاہری اور باطنی عالم جن میں ہر فرد انسان کو زندگی بسر کرنا ہے اس کی تصفیہ کے لئے کافی نہیں ہوتے اور اکثر چیزوں کو میسورہ چاہتا ہے ویسی نہیں ہوتیں تو ایک خواہش پیدا ہوتی ہے کہ اس حیثیت سے زیادہ کامل اور عمدہ حیات حاصل ہو اور ایسی کامل زندگی کی تصویر عالم کائنات کے جدید نظریہ کی مدد سے بخوبی کھینچی جاسکتی ہے۔

اور بھی بعض اثرات میں جو علم مابعد الطبیعت کے پیدا ہونے اور اختیار کئے جانے کے باعث ہوتے ہیں۔ گاہ و بیکاہ مابعد الطبیعی روح کسی بستی پر حاوی ہو جایا کرتی ہے جس میں پہلے سے بعض وجوہ جن کا اور ذکر ہو یا اسی قسم کے اور وجوہ اپنا اثر پھیلا چکے ہوتے ہیں یہ امور مابعد الطبیعت کے اثر کو اور بھی پختہ کر دیتے ہیں۔ دلف نے لائسنسٹر کے نظریہ کائنات کی ترتیب اور تدوین کی اور وہ ایسے زمانے میں جرمن قوم کے سامنے آئی جب کہ قوم عقلی اور وہ انی حیات کے اخذ اور قبول کرنے کے لئے آمادہ تھا بہت ہی مناسب تھا یہی مناسب تھا یہی انفعلیت کے مختلف صیغوں پر اس کا اثر پڑا۔ دلف کا حقیقت کا تصور محض اتفاقی اور مجمل اور پریشان تھا قیاس چاہتا ہے کہ ایسا تصور علم کی ترقی کا ملح ہو نہ کہ معین ہو یا اس پر علم کی بنا قائم کی جائے۔ اور اسی کے مطابق پڑتی ہے وہ اعلیٰ قدر و قیمت جو مصنف موصوف نے معنوی علم کے لئے (بشرطیکہ مشرح اور مصرح ہو) شہرانی اور عقل اور سمجھ کو قابل قدر مانا ہے اس کی تطبیق معنوی فن سے ہوئی مدرسانہ آداب روزمرہ میں اور نزاکت اور صناعت کو کلیتہً ترجیح دینا۔ اسی سے یہ امر قابل استعجاب نہیں ہے کہ مدرسین عہد وسطیٰ کا مقام اس کے فلسفی مسائل نے لے لیا۔ کارٹس کا مذہب یونیورسٹیوں میں پھیلا اور منابر سے بطور



موعظہ کے سانگیا اور اُسے وہ اصول نکالے جن پر بچوں کے لئے کتابیں لکھی گئیں۔ اور علوم (الہیات اصول قانون اور طب) بھی سمجھے نہ رہے ان کی تحقیق اور مباحثہ و لف کے طریقے پر درست کئے گئے و لف نے جو حقائق دریافت کئے تھے اُن کی اشاعت کے لئے انجمنیں قائم ہوئیں حتیٰ کہ عبارت آرائی پر بھی اس کا اثر پڑا گویا کہ یہ ایک دوزخ نما زکریا کی ذہن کی جودت کے لئے تھی جس کی تعلیم دیا جاسکتی تھی اور وہ حاصل کیا جاتا تھا۔ مقابلہ کرو اس جمہوری شرکت کا فلسفیانہ نظریہ کائنات کے ساتھ ہمارے زمانے کی روح میں حقیقت کے علم سے کسی تصریح کا ہونا ذخائر علمی کا املا مال اور وسیع ہونا مادی ترقیاں اور معاشرتی خوشحالی کے معیار کا بلند ہو جانا۔!

۸۔ تفسیرِ انظار لے بلا شک ہمارے زمانے کے مابعد الطبیعت پر اپنے آثار کو مرتسم اور نقش کر دیا ہے۔ آہستہ آہستہ مگر یقیناً وہ تعلق جو درمیان عقلی اور حقیقت کے ہے بدلتا رہا بالجمہ کاٹ عقل کو حقیقت پر ترجیح دیتا رہا اگرچہ اُس نے یہ بیان کیا تھا کہ انسانی علم کی ترقی کے لئے ضرور ہے کہ حقیقت سے ابتدا کیا جائے۔ لیکن مہگل نے یہ تعلیم دی کہ تم کو اس امر پر نظر رکھنا چاہیے کہ حقیقت اور عقل ایک دوسرے پر منطبق ہیں۔ یعنی حقیقت اور عقل دونوں نظریہ کائنات میں ہم پلہ ہونا چاہتے ہیں۔ نیز اس سے بھی آگے بڑھ گیا اُس نے صاف صاف کہہ دیا کہ حقیقت زیادہ الامال ہے نسبت ہمارے عقل کے اور بالآخر ونڈٹ نے محروم تصور جو براہ راست ہمارے تجربے کا نتیجہ ہو اس کو اپنے مد نہ علم اعلم (علم الادراک) کی بنیاد ہی نہیں ٹھہرایا۔

۹۔ ایپس ٹی مادی و مادی ایپس ٹی نے معنی علم اور لوگس یعنی بحث سے مشتق ہے اس مرکب لفظ صحیح تجربہ بحث علم یا علیات سے موسوم ہے۔ زیادہ علم یا شعوبہ علمی ہے جس میں علم کے مبدا مہمیت اور حدود سے بحث کی جاتی ہے۔ حدود سے مراد ہے انسانی علم کی انتہا ہمارا ذہن کہاں تک رسا ہے اور کہاں نارسا۔ کون سے مطالب کو ہم سمجھ سکتے ہیں اور وہ کون سے مفہوم ہیں جہاں تک پہنچنے سے انسان کی عقل قاصر ہے۔

اس علم کی یہ تعریف جو مشہور عام ہے وہ یہ ہے کہ یہ شعبہ علمی اُس تعلق کو ظاہر کرتا ہے جو حقیقت اور علم میں ہے۔ علیات کی تحقیق و تدقیق کی ابتدا ان شکوک اور ادہام سے ہوتی جو ہمارے طریق علم اور علمی نتائج کے معتبر اور صحیح ہونے پر کئے گئے تھے۔ بالسن کا قول ہے کہ بحث علم ثانوی نتیجہ ہمارے

بلکہ غرض و غایت مابعد الطبعی تحقیقات کی اشیا کی کہ تحقیقت کو قرار دیا۔ بلاشبہ اس

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ عقل کا ہے۔ فلسفہ کی ابتدا مابعد الطبیعیات سے ہوتی ہے عالم کی صورت اور مادہ کا سوال مبدا وجود کا مسئلہ فلسفہ کے اول مسائل سے ہیں اسی قبیل سے ہے نفس کا تعلق بدن سے نفس کی اہمیت پر یہ جو مسائل فلسفہ کے عمدہ مسائل سے ہیں۔ ان جملہ امور پر غرض و فکر کرنے کے بعد یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ علم کی اہمیت کیا ہے اور وہ ممکن ہے یا غیر ممکن۔

مسائل علمی میں متعدد اختلافات پیدا ہو سکتے ہیں۔ اس لئے یہ خیال کرنا کچھ بعید نہیں ہے کہ آیا انسان کے لئے علم کا حاصل ہونا ممکن بھی ہے یا نہیں ہے۔ غلیظت کی ترقی اور تکمیل اس طرح ہوتی کہ مابعد الطبعی مسائل کو اشتقاقی نظر سے دیکھا اور اس پر محققانہ غور و خوض کیا گیا۔ قدیم زمانے میں سونطانی اس علم کے بوجہ قرار دے سکتے ہیں۔ بحث علم میں جو سوالات ہوتے ہیں ان کی راتنی ابتدا سونطانیوں سے ہے۔ انھوں نے فلسفیانہ مطالب کی تشفیج مشکلیں کے انداز پر ان کے نزدیک اہمیت

اور صحت کا کوئی معیار ہی موجود نہیں ہے۔ افلاطون اور ارسطاطالیس نے اس مسئلہ پر فلسفیانہ نظر کی کہ آیا واقعی کوئی معیار حقیقت کا موجود ہے یا نہیں اور سونطانیوں کی تردید کے علم کی بنیاد حقیقت پر قائم کی۔ افلاطون اور ارسطاطالیس کی کتابوں میں یہ بحثیں موجود ہیں۔ کتاب تہططیس (نام کتاب افلاطون بحث منطقی پر) میں یہ بحث چھتری گئی ہے کہ مواد علم کیا ہے اور نظام علمی کیونکر قائم ہوا۔ یہاں دو فریق پیدا ہو گئے ایک تو وہ جو صرف حواس کو مبدا علم قرار دیتے ہیں دوسرا وہ فرقہ ہے جو عقل کو حواس پر حاکم جانتا ہے اور جس نے محض محسوسات کو علمی تحقیق کے لئے ناقص بلکہ بعض صورتوں میں گمراہ کن تصور کیا۔ یہ بحث اہل احساس اور اہل حقیقت سے تعلق رکھتی ہے۔ جن کا دوسرا نام اہل تقریب ہے اہل احساس اور وہ لوگ جو مادے احساس ایک عالم کو تجویز کرتے تھے

یعنی اہل حقیقت۔ لیکن ایسے سوالات افلاطون اور ارسطاطالیس نے مابعد الطبعی مسائل کے ضمن میں درج کئے ہیں بلکہ خالص منطقی تحقیقات کے ضمن میں۔ بحث علم کے مسائل ایک مستقل علم کے انداز پر مشکلیں کے حلوں کے جواب میں مذکور ہوتے ہیں۔ مشکلیں نے حقیقت کے وجود اور اس کے علم دونوں میں شبہات پیدا کئے ہیں۔ پس لازم ہوا کہ معیار حقیقت متع ہو اس خدمت کو حکماء رواتیین و اتباع ابی تورس نے اپنے ذمے لیا۔ یہ کوشش اس مقصد سے عمل میں آئی کہ ایک نظریہ علم قرار پائے جو کہ علم مابعد الطبیعیات کے مقدمے کے طور سے بکار آد ہو

ہاں باتہ کے کہنے میں تامل نہیں کیا کہ عقلی تعین بعض حیات کا یا حقیقت کے اجزاء  
مقومہ کا جن کا بیان خاص علوم میں ہے (اور زیادہ خصوصیت کے ساتھ علم طبیعیات  
اور انسانیات اعظم النفس ہی پر موقوف ہے وہ مصنوعی فرق ایسے شیعوں پر پہنچاتا ہے

بقیہ حاشیہ مخفی گذشتہ - مسئلہ غنیت جس کو سابقین اقدمیہ نے نکیل کو پہنچایا یہ لوگ بھی مشکلیں سے  
تھے علیات کا یہ نتیجہ ان کی کوششوں سے پیدا ہوا -

ہمارے عہد کے قریب علیات کے بارے میں لوگ کا وہ رسالہ لکھا گیا ہے جو خود بقول مصنف ان  
مشکلات کے حل کرنے کے لئے لکھا گیا ہے جو مابعد الطبیعی مسائل کی بحث میں پیدا ہوتے ہیں اس مرتبہ پر لوگ  
نے لکھا ہے کہ ہم نے علمی مباحث میں غلط راستہ اختیار کیا ہے ہم کو لازم تھا کہ سب سے پہلے ہم  
اپنی قابلیت کو جانیں اور یہ دیکھیں کہ ہم کن اشیاء کے سمجھنے کی لیاقت رکھتے ہیں (مکتوب ناظرین کے  
نام) - اختتامی باب میں لوگ اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ علیات کو طے کر کے ایک نظریہ اختیار کرنا  
چاہئے تاکہ وہ مقدمہ ہو مابعد الطبیعی تحقیقات کا لوگ کا بیان ہے کہ ہمزہ مقدمہ طے نہ ہوا تھا کہ مجھے یہ شبہ  
ہوا کہ ہم نے تحقیق کی ابتدا وہاں سے کی ہے جہاں سے نہ چاہیے تھی - انسان اپنی تحقیقات میں اپنی  
استعداد سے آگے چلے جاتے ہیں اور ٹھوکریں کھاتے ہیں اور بھٹکتے پھرتے ہیں اور کوئی مضبوط زمین  
علمی عمارت کے اوٹھانے کے لئے نہیں ملتی - لہذا کوئی تعجب نہیں کہ اختلاف آرا پیدا ہونے لگے نئے سوالات  
نکلیں اور غلط بحث واقع ہو اسی کا انجام یہ ہوتا ہے کہ کوئی مسئلہ طے نہیں ہوتا اور بحثیں بڑھتے بڑھتے  
انجام کار کا بل مشکلیت بنتے ہو جاتی ہے اگر ہم اپنی استعداد کا اندازہ کر لیتے تو حد مقدمہ سے آگے  
قدم ہی نہ اٹھاتے اور وہ میدان محدود ہو جاتا جس میں ہم عقل آرائی کر سکتے ہیں اور شکوک اور  
جہالت کی ظلمات سے محفوظ رہتے ہیں - مصنف

سلسلہ ظن وہ جو قریب یقین عادی کے ہو اگر فلسفی یقین کے مرتبے پر  
نہو شک وہ ہے جہاں سلب و ایجاب دونوں کا پل برابر ہو اب  
ابا نہیں ہر دونوں سے ہم کسی کو ترجیح نہیں دے سکتے وہم اقل  
مقدار ظن ہے شک کے قریب - ۱۲

نو - جن اجزاء سے کسی چیز کی حقیقت پیدا ہو وہ اجزاء مقومہ اس چیز کے کہے جاتے ہیں مثلاً  
انٹیں جو ناسرخی وغیرہ اجزاء مقومہ عمارت کے ہیں - ۱۳ -

جو محض تصویری ہیں نہ حقیقی۔ اس مقام پر اس نے عقل اور حقیقت کی نسبت کو بالکل ہٹ دیا ہے۔ اور جو تبدیلی کی صحیح مساوات (یا موازات) اسطرح قائم ہوئی ہے کہ جمہور کے اندازہ سے وہ قدر قیمت جو ایک کو حاصل تھی اس کو پلٹ کے دوسرے کو دیدیا ہے اور دوسرے کی قدر و قیمت پہلے کو۔

ما بعد الطبعی ادبیات کے تفصیلی بیان سے یہ مراد ہے کہ ہر عہد کے فلسفیانہ نظامات کا تفصیل وار بیان کیا جائے۔ ہم یہاں صرف دو مختصر رسالوں کا ذکر کریں گے جو مختلف نظروں سے تحریر ہوئے ہیں اور اس لئے وہ الطبعی توضیحات کی کلی صحت کے سمجھانے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ ان میں سے ایک کے ڈائی ٹرغ کی کتاب Grundzüge der Metaphysik

(۱۸۸۵ء) ہے دوسری پی ڈیوسین کی تحریر ایفٹی ڈرٹسافزک طبع ثانی (۱۸۹۰ء)

ہے جس کا ترجمہ (۱۸۹۲ء) میں ہوا ہے وہ مصنف جس کا ذکر اولاً کیا گیا لوئر کے اتباع سے تھا اور دوسرا شاپنہار کا تابع تھا

ف ۵۔ ایس ٹی مولو جی۔ علم العلم بحث مقولات عامہ یا بحث علم اس اصطلاح کے وسیع تر معنی نظریہ یا مسئلہ علم کے ہیں یعنی وہ علم جس میں علم کے مادی اور صوری اصول سے بحث کرتے ہیں۔ تنگ تر مفہوم یہ ہے کہ وہ ایک ہمارست یعنی علمی شعبہ ہے جس کو طبعی ہے مادی اصول علیہ سے لفظ منطق بھی اکثر وسیع معنی میں مستعمل ہوا ہے جس میں کل صاحت علمی داخل ہے اور تنگ تر مفہوم محدود ہے صوری اصول علمی پر ہم دونوں اصطلاحوں کو ان کے محدود معنی میں استعمال کریں گے منطق اور علم العلم یعنی بحث علم و علوموں سے ایکہ کو دوسرے کا متمم سمجھیں گے ان میں سے ایک عام مواد علمی سے بحث کرتا ہے اور

مع مواد علم سے مراد ہیں واقعات مثلاً عالم متغیر ہے۔ ایک مادی قضیہ ہے یعنی ایک واقعہ کو بیان کرتا ہے اور اگر کہیں کہ اب ہے یہ صوری قضیہ ہوا کی جگہ ہم کسی تصور کو رکھ سکتے ہیں اور ب کی جگہ کسی دوسرے تصور کو منطق کی اصطلاح میں موضوع اور ب محمول ہے پس اب ہے ایک منطقی قضیہ کی صورت کا بیان ہے اس کو یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایک علمی صورت ہے اور قضیہ عالم متغیر ہے مادی قضیہ ہے کیونکہ یہ ایک واقعہ کا اظہار ہے۔ ۱۲

دوسرا علم عام صور علیہ سے۔ دونوں کو ملا کے وہ علم پیدا ہو جاتا ہے جس کو علم العلم یا  
مبحث دکاشی کی اصطلاح میں ویس خافت سیر ملاحظہ ہو ف ۶۲  
انگلے زمانے میں مبحث علم کوئی جدا کا نہ علم نہ تھا۔ افلاطون نے مبحث علمی کی  
تحقیقات کو ڈایا لٹکایا یعنی علم مناظرہ میں داخل کیا تفاوت ۳۔ باب اول ملاحظہ ہو اور ہم  
اس بحث کو ارسطاطالیس کی کتاب مابعد الطبیعت میں بھی پاتے ہیں دف ۴ باب اول  
دیکھو لیکن کوئی خطا فاصل درمیان علم العلم اور مابعد الطبیعت یا منطق کی بحثوں کے  
نہیں ہے۔ علم العلم کے مسائل قدیم فلسفہ میں وہ ہیں جن میں حقیقت اور علم کی کلی صحت  
سے بحث کی جاتی ہے۔ اعلیٰ کی کلی صحت سے مراد وہی نفسیات جو مقابل مخلوقات کے ہیں  
قدیم فلسفہ میں ان مسائل کا کہیں سراغ نہیں ملتا جو جدید فلسفہ میں اس شد و مد کے ساتھ  
پائے جاتے ہیں۔ وہ غلط جو درمیان موضوعی اور معروضی اجزاء علیہ کے ہے معروض یعنی  
خارجی اشیاء اور موضوع یعنی وہ ذات جو ان کا علم رکھتی ہے علم و ادراک میں ان کا دخل  
علم انسانی کے حدود کی تحقیق اور خالص تجربے کی ماہیت کا تعین ہے جدید فلسفہ میں ان امور  
کا بار بار ذکر آتا ہے۔

۲۔ اگر فلسفی جان لو کہ حقیقت جو علم العلم سپر لوجی کا ہے اس فلسفہ  
نے مبحث علم کو ایک مستقل علم بنا دیا۔ اس کی اعلیٰ درجہ کی کتاب ابن رسے کن سرسنگ  
ہیومن انڈر اسٹینڈنگ اور سالہ انسانی عقل کے بیان میں ۱۶۰ میں شائع ہوئی ہے  
پہلی ترتیب وار تحقیقات ہے جس میں علم کی ابتدا اس کا یقینی ہونا اور اس کی ماہیت  
اور اس کی حدود کا بیان ہے۔ لوگ نے اس مبحث کو اس لئے اختیار کیا کہ اس کو تجربہ  
ہوا کہ مابعد الطبیعت فلسفہ اخلاق اور مذہب کے معاملات میں اتفاق رائے ہرگز نہیں  
ہو سکتا لوگ کے نزدیک علم کا مبداء خارجی اور داخلی ادراک میں ہے یعنی احساس اور  
تأمل (خوض و نظر) فکر اور تصورات کی جامع تقسیم جو احساس اور فکر سے حاصل ہوتی ہو

۳۔ موضوعی سے ذہنی اور معروضی سے خارجی مراد ہے ۱۲ م  
۴۔ جامع تقسیم سے فلسفہ میں ایسی تقسیم مراد ہے کہ قسموں کا مجموعہ تقسیم کے مساوی  
ہو اور ہر قسم جدا کا نہ تعریف رکھتی ہو۔ ۱۲ م

لوگ نے ایک محدود تعداد ابتدائی اجزاء کی دریافت کی اور یہ اجزاء متعدد تعلقات اور ترتیبات سے ہمارے کامل علم کو پیدا کرتے ہیں۔ وہ فرق جو ادنیٰ اور ثانوی صفات میں طبعی اجسام (جس کو گلیلی نے صاف صاف بیان کیا تھا اور گلیلی نے ذمہ قرار میں سے اخذ کیا تھا) کے ہے ان میں سے بعض صفات اشیاء کے مستقل اور ضروری سمجھے جاتے ہیں اور بعض متغیر اور یرغ الزوال اور ان کا وجود خود ہماری ترکیب آئی یعنی عنسیویات پر موقوف ہے۔ دوسرے الفاظ میں مسالہ موضوعیت صفات جو اس رنگ سرسبز وغیرہ۔ لوگ نے یہ امتیاز پیدا کر کے محبت علمی میں اندرونی یعنی ذہنی اور بیرونی یعنی خارجی کا تضاد پیدا کر دیا۔

۳۔ یہ سمجھ میں آسکتا ہے کہ یہ پہلی کوشش محبت علمی کو ایک مستقل علم بنانے کی تھی باوجود ضحکہ با جس بھی اس سے پیشتر ایک کتاب لکھ چکا تھا جس نے اس مقصد کی طرف ذہنوں کو متوجہ کر دیا تھا۔ وہ کماحقہ کامیاب نہ ہوئی۔ لوگ نے مثل اور فلاسفہ کے جنھوں نے اس عہد میں محبت علم پر توجہ کی تھی یہ عجیب غلطی کی کہ نفسیاتی مطمح نظر کو لوگ بھی مثل ان کے طبعی اور اصلی سمجھا اور علم میں ہر سر و وضع جزو موثر کی معرفت کی بنیاد کو محض ظنی احتجاج پر قائم کیا مگر اس کی انتہا تک پہنچنے والی تعلیمات انسانی علم کے مواد کی اس کی منطقی مقولات اور ہر وضع و اضافت وغیرہ اجزاء سطحا علیس کے مقولات عشر سے جنہیں این کیف وغایت وغیرہ کی بحث ہے زیادہ سادگی رکھتے ہیں اور ان سے ترتیب معروضات علمی کی بہتر ہو سکتی ہے اور بالآخر اس کی بحث علمی مدارج کے مرتبہ یقین پر فائز ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اس تمام تحقیقات نے علم کی دائمی خدمت کی۔ اس کی تصنیف نے فلسفہ پر بڑا اثر کیا یہ امر اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ لائبنز نے اپنی کتاب نو دیوایز سر لی آئندی منٹ ہیومین (جس کی اشاعت لوگ کی

سود یعنی جو صفات اجسام میں پائے جاتے ہیں ان میں سے بعض ایسے ہیں جو فی الحقیقت اجسام میں موجود نہیں ہیں بلکہ ہمارے جو اس نے ان کو پیدا کیا بالفاظ دیگر ذہن کا اختراع ہے۔

۴۔ ظنی احتجاج متقابل یقینی برہان کے ہے متولی علوم میں ظنیات سے کام نہیں چلتا ہر قدمہ علمی برہانی اور قطعی ہونا چاہئے۔ ۱۲م

وفات کی وجہ سے متوی ہو گئی اور من بعد وہ مصنف کے مرنے کے بعد ۶۵ء میں شائع ہوئی یہ لوک کے نظریات کی واقعی تنقید ہے۔ لائبرٹ نے اس حملے پر خاص توجہ کی ہے جو لوک نے پیدائشی تصورات پر کیا ہے جس پر لوک نے اپنی کتاب کے پہلے مقالہ کو تحریر کیا ہے۔ لوک نے ایک قدیم مقولہ کو بطور اصول موضوعہ کے اختیار کیا ہے۔ اس مقولے کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی غیر عقل میں نہیں ہے جو پہلے میں نہ تھی لائبرٹ نے اس پر یہ بڑھا دیا ہے کہ عقل خود جس میں داخل نہیں ہے۔ بلکہ یاد رکھنا چاہئے کہ سوائے انگلستان کے کل براعظم یورپ کے اس عہد کے فلسفین کلی صحت علم کی ذہن کے پیدائشی عطیہ پر موقوف الٹی گئی ہے۔ جسکی وہی جودت کے وجود کا یقین ہم کو بصیرت سے حاصل ہوتا ہے اور وہی جودت کے مقابلہ میں تجربی تعلیمات امکانی قدر و قیمت رکھتے ہیں یا زیادہ سے زیادہ یہ کہ ان کا وجود مظنون ہے نہ کہ قطعی اور یقینی (یہ مرتبہ صرف تعلیمات کو حاصل ہے) (دیکھو صفحہ ۴۷)

۴۔ یہ تصور کانٹ کے خیال پر حاوی تھا جس نے لوک کے بعد بحث علم کے علم بنانے میں سب سے زیادہ کام کیا عقلی بنیادیں بحث کی قائم کی ڈیوڈ ہیوم کی تنقید کی بنیادیں کا اس پر اثر پڑا ہوا تھا اسی کی تحریک سے وہ محکمکی یا معلمانہ انداز کے خواب غفلت سے جگ بگاڑا کانٹ نے اس بحث کی توضیح پر رسیا لے کر اس واقعہ اس کے نزدیک تنازع کی گنجائش ہی نہ تھی جس طرح کھلتا صبح اور تحقیقی علم ریاضیات کا اور علم طبیعیات کے اس شعبہ کا ہے جس کی بنیاد ریاضیات پر موقوف ہے اسی صورت کے اور اصول بھی موجود ہیں۔ اس تحقیقات سے وہ اس مسئلہ پر پہنچ گیا کہ عقلی اصول یا اولیات محسوسات کے علم میں اور عقولات میں موجود ہیں۔ مکان اور زمان کل ادراک کی صورتیں ہیں جو ذہن میں دو بہت کے طور پر رہا ہیں اور ان صورتوں سے صحیح علم العدد اور علم مکان ممکن ہے۔ اسی طرح بارہ مقولے (جو کانٹ کے تجویز کئے ہوئے ہیں) جو ابتداء سے ہماری عقل کے قبضہ قدرت میں ہیں۔ ان مقولات سے ہم میں یہ صلاحیت پیدا ہوئی کہ ہم علم طبیعی کے بنیادی تضایک کو مادہ تغیر اور یکساں فعلی آثار فطرت کے باب میں ضروری سے بعض حکما کا یہ مذہب ہے کہ انسان کو بعض تصورات مبدع فطرت سے عطا ہوئے ہیں جن کی بنیاد محسوسات میں نہیں ہے ان کو پیدائشی تصورات کہتے ہیں۔

لف ضرورت سے مراد ہے منطقی جہت ضرورت جو ان میں جہتوں سے ہے جن کو منطقی تضایک یا تضایک

ضابطوں میں بیان کر سکیں۔ پس یہ اولیت (جو خود کائنات کی تصنیفات میں پیدا نشی تھی) صفات کا انداز رکھتی ہے۔ اگرچہ متاخرین اقبل کائنات کے جو جدید کائناتیں کہے جاتے ہیں انھوں نے زیادہ تر صحت کا لحاظ کیا ہے۔ اور ان اولیات کو علم کا مقدمہ قرار دیا ہے مگر ایسا مقدمہ جو تجربہ سے مستثنیٰ ہے۔ یہ اولیات ضرورت اور یکسانی (جس کا اعطال) استصحاب کہتے ہیں کی اصل ہے لیکن اولیات کے عناصر بذات خود ہر کو علم نہیں دے سکتے بعض اولیات سے علوم کبیرا ہونا محال ہے (وہ اسی صورتیں مفید ہو سکتے ہیں بلکہ تجربے سے موادیا جائے۔ لہذا ان کو تجربہ کے اور استعمل کرنا یعنی اس چیز میں جو اور اعلیٰ طبیعت ہے کچھ مفید نہیں ہے) (دیکھو فی ج ۳) وہ تصانیف جس میں کائنات نے بحث علم کے متعلق اپنی رائے کو بیا ہر کیا ہے۔ وہ کتابیں کریکٹ زمین و زلف (۱۷۸۱) اور پروگلسنا زوانیر جیدن (۱۸۸۳) ہیں۔

۵۔ کائنات کے بعد ہی جو لوگ ہوئے ان کی تحریرات میں بحث علم کے مختلف نام

لئے گئے ہیں ہم نے فلسفہ کی اصطلاح (Wissenschaftslehre) علم الفاف ۵ اول دیکھو)۔ اس تعلیم کی توجہ میں نکتہ مقررہ مابعد الطبعی نتائج پر پہنچتا ہے اس اصول کے متعلق جو نظم عالم کی تہ میں ہے اور بحث علم سے بہت دور ہو جاتا ہے۔ شینگ کے فلسفہ کے بارے میں بھی ای قول درست ہے جس کو دو فلسفہ بہت کہتا ہے یہی مقولہ ہیکل کی منطق اور سر برٹ کی مابعد الطبیعیات میں ادا شاپہار کے نظام فلسفہ میں بھی اصل اصول ہے۔ لیکن ان میں سے کسی مصنف نے بھی بحث علم کے حدود کی توقع نہیں کی۔ اس صدی کے چھٹے عشرہ دینے ۹۰ برس کے بعد جرمن کے فلسفہ میں یہ اعتقاد پیدا ہوا کہ بحث علم کے نتائج اصول سے فلسفہ کی بنیاد عمومی پیدا ہو سکتی ہے اور خاص علوم کی تحقیقات کے استدلال کا قابل اعتماد معیار نکل سکتا ہے۔ مادیت کا مابعد الطبعی مسلمہ کہ مادہ ہی اصل تمام چیزوں کی ہے (دیکھو ف ۱۶) اس موقع پر کائنات کے فلسفہ کی جانب رجوع ہوا جو اعتقاد مذکورہ بالا کے ساتھ ہی پیدا ہوا تھا ہیکل کا بحث فلسفہ تجربی تعلیم کے نیچے وب کے ریزہ ریزہ ہو گیا اور یہ اعتیاطی جدید فلسفہ اور فلسفیانہ علم آہستہ آہستہ اپنے کھوکھے ہوئے مرتبہ کو بھر حاصل کرنے لگا۔ آج ہر فلسفی سے سب سے

بقیہ جائزہ مقرر گذشتہ کرتے ہیں اسکان اطلاق و ضرورت اس بحث کو منطق قضایا کو ہمیں دیکھو ۱۱



پہلے یہ جاہا جاتا ہے کہ وہ بحث علم سے کما حقہ آگاہ ہو اور یہ رجحان بہت ہی قوی ہو گیا کہ یہ درحقیقت فلسفہ کے مساوی ہے۔ اس حد تک کم از کم جس حد تک فلسفہ علمی اہمیت کا مدعی ہو بحث علم نے فلسفہ کی حد سے بھی تجاوز کیا ہے۔ بڑے بڑے لوگوں نے مثل ہنوز فلک ناخ وغیرہم کے بحث علم کے اُن مسائل کے جواب دینے کی کوشش کی جو ان کے خاص علوم کی پیشی پر ہیں۔ چنانچہ پروٹسٹ مذہب کی الہیات میں خصوصاً Ritschl فرقہ یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ مذہب مسیحی کے اعتقادات کی توضیح مابعد الطبیعت پر موقوف نہیں ہے بلکہ کانٹ یا نوز کے بحث علم پر مبنی ہے۔

۱۰۶۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بحث علمی کا ایسا ہی بلند مرتبہ ہے جتنا کہ نوز وہا ہے لیکن اس علم کے موضوع بحث کے بارے میں تقدار آرا کو دیکھتے ہوئے ہم کو اس کی ضرورت ہونی کہ ہم حتی الامکان اس کے جیز کو محدود کر دیں اور اس کو کجی تحقیق کر لیں کہ اس علم کے استعمال کا کیا محل و موقع ہونا چاہئے۔ اگر لفظ علم سے علم کی تحصیل یا جاننا مراد لیتے ہیں یعنی عل یا وہ طریقے جو علم تک پہنچاتے ہیں تو یقیناً بحث علم ایک شعبہ علم النفس کا ہو جائیگا۔ کیونکہ ان خیالیاتوں (کوششوں) میں ضمناً نفسی افحال کے سوا اور کچھ مقصود نہیں ہے۔ ہاں ہم اکثر سنا کرتے ہیں نفسیات علم ہے جس کے موضوعی مادہ میں وہ شعوری طریقے ہیں جو اکتساب علم میں شامل ہیں۔ احساس اور ادراک حفظ اور خیال توجہ اور عقل یا فکر وغیرہ قدیم علم نفس میں اصطلاح قوت معرفت اسی مفہوم سے داخل تھی جس میں اعلیٰ اور ادنیٰ قوائے علم کا امتیاز کیا گیا تھا طبع نظر جس سے ان سب طریقوں پر نظر کیجاتی ہے وہ مقصد ہے جو ان قوتوں سے پورا ہوتا یا جس کے پورا کرنے کے قابل یہ قوتیں سمجھی جاتی ہیں ان نفسی افحال کی اہمیت کیا ہونا چاہئے۔ یہ سوال اس طرح پیدا ہوتا ہے۔ وہ کیا ہے جو علم تک پہنچاتا ہے جس نے پہنچایا اور پہنچا سکتا ہے؟ مقصدی نظر جو قدیم علم نفس کی خصوصیت ہے وہ علم کی نفسیات کو ایک عملی علم ٹھہراتی ہے بحث علم کی اگر یہ تعریف کیجائے تو وہ ایک شرعی عملی علم نفس کا ٹھہرے گا۔ ہم یہی رجحان بعض عہد جدید کے ناموں میں پاتے ہیں جو نفسی طرق عمل کے لئے تجویز ہوئے ہیں یہ فقرے م وزن کا احساس، مزاحمت کا احساس حرکت کا احساس ان بسیط صفات حسیہ پر دلالت کرتے ہیں۔ جن سے ایک وزنی ساکن یا متحرک شے کا

تصور پیدا ہوتا ہے۔

۱۔ اگر مبحث علم و علیات (علم نفس کے ایک شعبے کے سوا اور کچھ نہوتا تو (۱) یہ اُن تمام تعلیمات کا جن کا کوئی مخصوص موضوع ہو مقدم نہ ہو سکتا۔ بلکہ علم نفس خود اس پر مقدم ہوتا (۲) نیز اس تعریف کی بنا پر یہ بھی من جملہ دوسرے خاص علوم کے ایک علم ہوتا۔ کیونکہ تجربی علم نفس جو اس کی بنیاد ہے ایک خاص علم ہو ہی چکا ہے (دیکھو صفحہ ۹۰ و ۹۱) اس کو کوئی تعلق اُن اہم سوالات سے نہوتا جیسے صحت اور انسانی علم کے حدود کیونکہ علی علم نفس سے امکانی علم کی وسعت اور اس کی قدیمیت کے مشخص کرنے میں کچھ مدد نہ مل سکتی۔ (۴) بالآخر ان وجوہ سے اس علم میں یہ قابلیت پیدا ہوئی کہ یہ اپنے شکل مسائل جسے امتیاز مابین موضوع و موضوع یا علیت کا مسئلہ یا تدبیر بھی تکمیل وغیرہ کے مسئلہ کی تحقیق حقیقت کی جہت سے اپنے ضمیر لیتا جو کچھ اس علم سے ہو سکتا وہ صرف اس قدر ہوتا کہ یہ علمی تحقیق یا اکتساب علم کا راستہ دکھاتا خاص اشخاص کے ذہن میں کلیتہً اور عموم کے ثبوت سے یہ عاری ہوتا پھر نہ یہ علمی مرتبہ پر فلسفہ کے فائز ہوتا اور نہ عمومی فلسفیانہ تعلیمات میں اس کو دخل ہوتا۔ پس بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علیات (مبحث علم) کو باعتبار ایک فن خاص نظریہ علم نہ سمجھنا چاہئے۔

دوسرے سنے جو ہم اس اصطلاح کو عطا کر سکتے ہیں وہ یہ ہیں کہ ہم اس کو اکتساب علم کا حاصل تصور کریں اور علم کا مرتبہ تجلی جس میں خود علم سے بحیثیت مکتوب ہونے کے بحث ہوتی ہے۔ پھر بھی یہ خطرہ باقی رہے گا کہ منطق سے اور بعض مخصوص علوم سے یہ بھر جائیگا اور خلط مبحث واقع ہوگا ہم منطق کا امتیاز منقولات عامہ یا مبحث علم سے اس طرح کر سکتے ہیں کہ منطق کا تعلق محض صور علمیہ سے رکھیں یعنی وہ اصول جو صورت علمی سے تعلق رکھتے ہیں نہ کہ مادہ سے۔ مواد علمی سے ہر ایک کو ایک خاص علم کا موضوع تصور کریں اب صرف علیات (مبحث علم) باقی رہا اس کو تعلق رہے گا کلیات مواد سے۔ اس تعلیم یعنی مبحث علم میں ایسے تصورات سے بحث ہوگی جو جامعیت اور وسعت کے ساتھ مختلف علوم مخصوصہ میں بکار آمد ہوتے ہیں اور اسی جہت سے وہ علوم منطق کے مقدمات ہو گئے ہیں اور یہ جامع اور وسیع تصورات کسی خاص علم کے موضوع بحث نہیں ہیں اور نہ کسی خاص علم کے حدود میں اُن سے

بحث ہو سکتی ہے۔

۸ علیات۔ باعتبار ایک علم کے مخصوص واقعات سے بحث نہیں کرتا اور نہ ان تصورات سے جو زیادہ کلیت رکھتے ہیں اور ان کی بحث ایسے علم کی محدود تحقیقات سے متعلق ہے بلکہ علیات (مستقلات عامہ یا بحث علمی میں علم کے اس کلی مواد سے بحث ہوتی ہے جو کسی قید سے مقید اور کسی شرط سے مشروط نہیں ہیں۔ ان کا استعمال مطلقاً جملہ علوم میں مشترک ہے یا مخصوص علوم کے بڑے مجموعوں میں وہ عموماً اور اشتراکاً داخل ہیں۔ ناظرین اس کو اس طرح خوب سمجھیں گے اگر ہم ان کے کلی مفاہیم کی ایک فہرست یہاں درج کر دیں (۱) ہلکا کام (علیات) کا یہ ہو گا کہ اس میں فقرہ مواد علم کی نہایت عام اعتبار سے تعریف کی جائے۔ امکان علم کے مسئلہ کی جانچ کی جائے۔ کیونکہ یہ جانچ خاص اہمیت رکھتی ہے مسئلہ حدود علم سے (یعنی انسانی علم کی رسائی کہاں تک ہے) یہ حدود مقبولہ جمہور ہیں اور اکثر علمی بحث کے آئین میں ان کا ذکر ہو کر رہتا ہے۔ اسی کیساتھ قریبی تعلق ہے (۲) اس اعتبار سے جو ماوراء تجربہ اور امین تجربہ میں ہے یعنی وہ تصورات جو تجربے کے حدود سے خارج اور اس کے ماوراء ہیں اور وہ تصورات جو تجربے میں داخل اور اس کے حدود کے اندر ہیں (ب) وہ تقابل جو اولیات اور ثانویات میں ہے۔ وہ کیا ہے جو انسانی علم میں تجربے سے بے نیاز ہے اور وہ جو تجربے پر موقوف ہے۔ (ج) وجوب یا جبر کی شرطیں کیا ہیں اور کلی صحت بیان سے کیا مراد ہے۔ یعنی اس مواد علمی کی ماہیت کیا ہے جن سے یہ بیانات ممکن ہوں وغیرہ وغیرہ (۲) بحث علمی علیات میں مواد علمی کی جانچ کی جائیگی۔ اس تقسیم سے کہ جو فرق موضوعی اور معروضی میں ہے۔ (یعنی مواد علمی سے کچھ تو ایسا ہے جس کا سبب ذہن انسان ہے۔ اور کچھ ایسا ہے جو خارج یا حقیقت اشیاء خارجیہ سے لیا گیا ہے۔ اس تقسیم کی دست یہاں تک پہنچی کہ دو بڑے شعبے علم کے ایک دوسرے سے جدا ہو گئے علوم طبیعیہ اور نفسیات جس کو تعلق تھا ذہن سے وہ علم نفس کے حصہ میں آیا اور جس کو تعلق تھا خارج سے علوم طبیعیہ کے ذمے لگا دیا گیا۔ یہ ظاہر ہے کہ یہ جانچ نفسانی علیات سے نہیں ہو سکتی اور اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ وہ فرقہ جو موضوعی تصورات کا حامی ہے اور جس نے نفسی مطلق نظر کو اختیار کیا ہے اور ہر اس علمی کو ذات عالم

(ذہن یا نفس انسان) کا ایک تصور سمجھتا ہے۔ دیکھو ف ۲۶-۱ اس نے اس مسئلہ کے حل کی راہ کو میدود کر دیا ہے۔ (۳) تیسرے یہ کہ علیات میں علم کی اس تقسیم بھی غور ہونا چاہئے جو پہلی تقسیم سے باعتبار بنیادی ہونے کے کچھ کم نہیں ہے۔ یعنی صورتی اور مادی اجزاء علم۔ (۴) چوتھا مسئلہ جو علیات بحث علم سے متعلق ہے وہ تحقیق وجود ہونے، اور حدوث (ہو جانے) کی بے حدوث (یا ہو جانے) سے تغیر مراد ہے اور علم کی خاص صورتوں سے ایک صورت تدریجی تکمیل ہے۔ علاوہ ان مسائل کے جو منطقی مقدمات مخصوص علوم کے ہیں۔ علیات کو اور تصورات سے بھی بحث کرنا ہے جو گزشتہ تصورات کی عمومی صورت نہیں رکھتے مگر چند علوم میں مشترک پائے جاتے ہیں (۵) اس عنوان کے تحت میں داخل ہیں تصورات مادہ (میٹر) قوت (فورس) توانائی (انرجی) زندگی ذہن اور وہ تعلق جو نفسی اور طبیعی طرق عمل میں ہے وغیرہ۔ عام قاعدہ یہ ہے کہ ان خاص مسئلوں سے فلسفہ کی خاص خاص تعلیمات میں بحث کی جاتی ہے جیسے فلسفہ طبیعی یا علم نفس۔

۹۔ اس امر پر دلیل بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ جو تعریف علیات کی ہم نے کی ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بحث علم ایک علم کی حیثیت سے فلسفیانہ علوم کی بنیاد ہے۔ بلکہ ہم کو اس موقع پر ایک لمحہ کے لئے توقف کر کے یہ دیکھنا چاہئے کہ اس تعریف سے وہ مشکل بالکل نابود ہو جاتی ہے جس پر مناظرانہ طبع نظر سے اصرار کیا جاتا ہے کہ علیات کوئی جدا گانہ تعلیم نہیں ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قدر قیمت اور صحت علم کی کیونکر دریافت ہو سکتی ہے جبکہ ہم مجبور ہیں کہ جاننے والے ذہن کو اس کے دریافت کرنے کے لئے کام میں لائیں۔ اگر اس اخیر صورت میں ہم صحت علم کی مان لیں تو یہ ظاہر ہے کہ پھر صحت علم کی تحقیق کی کیا ضرورت رہے گی۔ اگر ہم تسلیم نہ کریں تو پھر ہمارے پاس کوئی نامیاری ہے جس سے صحت یا عدم صحت پر حکم کر سکیں۔ پس یہ استدلال بجا ہے علیات کے تصور کے خلاف ہے اس حیثیت سے کہ وہ ایک نظریہ جاؤ

۱۰۔ تعریف تو یہ ہے کہ علیات کی ماہیت میں علم کی صحت یا عدم صحت سے بحث کرتے ہیں۔ جبکہ علم کی صحت پہلے ہی سے انی ہوئی ہے تو پھر اس بحث کی کیا ضرورت رہتی ہے۔ علم کی صحت کو

کا ہے۔ اس کی قوت باقی نہیں رہتی جبکہ اس کی مخالفت میں اپنی تعریف کے لائیں اس اعتبار سے کہ علمیات کی مائرت ایک علم کی حیثیت رکھتی ہے جس علم کے کلی اور اعم ہونا سے بحث کرتے ہیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بحث علمیات علم مثل ترین مباحث کے فلسفہ کے ہے۔ ان مسائل کے سمجھنے کے لئے حد درجہ کی تجرید ذہن درکار ہے۔ یہ مسائل موقوف ہیں متفرد یعنی خاص علموں کی ترقی پر جس سے سواد علم پر بہت اثر پڑتا ہے۔ بحث علم کا یہ بھی اقتضا ہے کہ تمام علمی شعبوں کی حیثیت موجودہ پر اطلاق ہو بلکہ اس سے طبیعت انوس ہو چکی ہو۔ اس کے اور انسانی قانون کے عمل سے جو قانون علم کی صحت کلی سے تعلق رکھتا ہے جس کی زیادہ بحث اس مقام پر نہیں ہو سکتی ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سب سے اعم تصورات جنکو جمہور عقلا کے فلسفیانہ غور و خوض نے پہلے پہل اپنا دیا کیا ہے جب وہ علمیات کی بحث پر آئیں گے تو لغوی مشکلات کا بھی خطرہ پیش ہو گا۔ اس لئے کہ ابداً طبیعی نظریات اور اعتقادات کے ساتھ ان کا لزوم ہو چکا ہے۔ گو کہ یہ علم اپنے مقولات عامہ یا علمیات اپنے اصول کے اعتبار سے یہ صلاحیت رکھتا ہے کہ ضرورت اور کلی صحت اس کے بجوت عند مسائل کی اسی طرح طے ہو جائے جس طرح دوسرے علوم میں ہوتا ہے۔ پھر بھی اور مشکلیں ہیں جن سے مدبھیر ہونے والی ہے یہ مشکلیں اس واقعہ کو واضح کر دیں گی کہ علمیات کے تضاد سے فلسفہ میں اب بھی کام پڑتا ہے اور حیثیت مجموعی سے اس علم کے تتبع اور مطالعہ کے مفہوم کی نسبت یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ بالکل صاف اور واضح ہو گیا ہے اور اس کا تعین منفع ہو چکا ہے۔ ہم کو دیکھنا چاہئے کہ خاص علوم میں بھی وہ نظریات جو سب اعم ہیں ان کا تصور ایسا واضح نہیں ہوا ہے کہ ان کے بارے میں بحث اور تعلق نہ ہو اور ایں مختلف ہوں یعنی علمی مطالب ایسے واضح نہیں ہیں کہ انکو جمہور عقلا

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ ہم علم سے ہی جانچتے ہیں یہ صحیحی دور ہے۔ مصنف نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ اعتراض اس صورت میں چسپاں ہو سکتا ہے جبکہ ہم جاننے کے فعل سے جو نفس انسانی کا طبیعی وظیفہ ہے بحث کریں۔ ہمارا موضوع بحث سواد علم ہے نہ کہ وہ فعل جس کو علم کہتے ہیں اب یہ مشکل باقی نہ رہی۔

غیر چون و چرا کے تسلیم کر لیں اور کسی قسم کا تنازع اور اختلاف آرا نہ واقع ہو۔  
 ۱۰۔ لفظ منطق کے مختلف استعمال سے علییات (مقولات عامہ) کی توجیہات کو اکثر منطق کے عنوان اور منطق کی کتابوں میں داخل کر لیتے ہیں۔ اور اس کے ساتھ ہی وہ مسائل بھی ہیں جو خصوصیت کے ساتھ منطق سے تعلق رکھتے ہیں۔ پس ہم یہاں صرف ان تنازعین کا نام لیں گے جنہوں نے علییات عامہ کو اپنی منطق کی کتابوں میں جگہ دی ہے۔  
 شوپن لوٹزے وڈت Schuppe Lotze Wundt ان کتابوں کا ذکر  
 میں درج ہو گا۔ ہم یہاں ان رسائل کی فہرست دیتے ہیں جو خاص (مقولات عامہ) علییات کی بحث میں ہیں۔

ایچہ کوہن کاٹس تصوری و ایرفا سرنگ H. Cohen, Kants

Theorie der Erfahrung طبع ثمانی ۱۸۸۵ (جو خاص کتاب علییات پر ہے جس کا تعلق کانٹ کے مقلدین سے ہے۔ ۱۔ ریل کی تصنیف و غلاسنی کوٹسیرم

Der philosophische, Kritizismus Rihel جلدین ۳ حصے ۱۸۶۶

۱۸۸۶ (پہلی جلد میں تاریخی بیان ہے جس کی ابتدا لوک Locke سے کی گئی ہے)

آرون شو برٹ سولڈرٹن گرڈ لاگن ایٹرا گن تنس تصوری (۱۸۸۴)

R. Von Schubert-Soldern Grundlgen einer Erkenntnis-

theorie جے ول کلٹ ایرفا سرنگ آند دین کن (۱۸۸۵)

J. Volket, Erfahrung und Denken آر او نیس لیں کرٹیک ڈرائین

R. Avenarius Kritik der reinea, Erfahrung. ایرفا سرنگ

۲ جلدین (۱۸۸۸-۱۸۹۰) جی ہے مانس ڈالی گسیر انڈ الٹیمٹی ڈیس ولس شامٹش

ڈیکنس جلدین G. Heymans. Die Gesetze und Elemente des

Wissenschaftlichen ۱۸۹۰-۱۸۹۴ (اس کے ساتھ ایک مختصر

بیان سادی منطق کا بھی ہے) ایلف ایرماروٹ میٹافزک اول آئی ایرکنٹیس

F. Erhardt Metaphysik I Erkenntnis theorie تصوری ۱۸۹۴

اس میں وہی رائے اختیار کی گئی ہے جو کانٹ کی ہے مکان اور زمان کے اولی

اور بدیہی ہونے کی بحث کے متعلق ہے) ایل بسی غلاسنی انڈ ایس کنٹینیسی

۱۸۹ L. Busse Philosophie und Erkenntniss theorie

اس میں ایک انتقادی بحث علمیات کے مختلف رجحانات کی ہے خصوصاً عالم البدن الطبیعت کے امکان کے متعلق اور ان مباحث کے ساتھ ہی ایک مختصر نظام فلسفہ کا بیان کیا

۱۸۹۶ of Knowledge L. T. Hobhouse the Theory of Knowledge

۱۸۹۶ of Knowledge (بحث علم) کی تاریخ لکھنے کی شدید ضرورت ہے مگر ابھی تک اس کی تصنیف ملتی رہی ہے۔

## ف منطق

۱ منطق کی یہ تعریف کہ وہ علم کے صورتی اصول کا بیان ہے۔ اصطلاحاً فلسفہ کی تحریر کی جوتی ہے۔ یہ سچ ہے کہ اس سے پیشتر کے زمانے میں بھی بعض تحریریں اس علم کے متعلق لائی جاتی ہیں جن سے اس علم کی پیش بینی ہوتی ہے۔ افلاطون کے اکثر مکالمات میں خصوصیت کے ساتھ تصورات کے پیدا ہونے کی بحث تعریف کا ذکر یعنی منطقی کا بیان اور استخراجی طریق عمل کی بحثیں موجود ہیں۔ لیکن اصطلاحاً فلسفہ کے زمانے تک منطق ایک مستقل تعلیم کے مرتبے پر فائز نہیں ہوا تھا اور نہ اس کی تقسیم مرتبہ ہوئی تھی۔ نظریہ استدلال اور ثبوت کو اصطلاحاً فلسفہ کی تعلیمات یعنی اناطوٹیکی سے موسوم کرتا ہے۔ تعلیمات اولیٰ میں استدلال کی بحث ہے اور تعلیمات آخری میں ثبوت اور تحدید اور تقسیم اور استقرائی طریق عمل کا بیان ہے۔ نظریہ استدلال ناظرانہ جس میں ظلمات سے استدلال کیا جاتا ہے اس کو طوطیقی کہتا ہے۔ مقالہ پیری ارسیناس میں قضیہ اور تصدیق یا حکم کی بحث ہے۔ اور مقالہ پیری کیٹی گوریوں (قاطیغوریاں) یعنی مقولات عشر کا بیان ہے (اگرچہ اس مقالہ کی تصنیف میں شک ہے کہ وہ حکیم موصوف کی تصنیف ہے یا نہیں) قاطیغوریاں اس کے مقالہ میں اساسی تصورات کی بحث ہے۔ اصطلاحاً فلسفہ کی تصنیفات کے تدوین کرنے والوں اور شرح لکھنے والوں نے اس کے مقالوں کو ان ناموں سے نامزد کیا ہے اور کل مجموعہ کو اریگنس (ارغنون) یعنی آلہ اور جس علم کی اس میں بحث ہے اس کو لاجب یعنی منطق کہا ہے (یہ نام ارسطو نے نہیں ایجاد کئے) اصطلاحاً فلسفہ نے صرف اصطلاح تعلیمات سے کام لیا ہے۔ حکماء روایتیں

جن میں سے زینو Zeno اور خیرسیپوس Chrysippus خاص ذکر کے قابل ہیں۔ ارسطاطالیس کی منطق کو بحث علم کے مطالب سے اور شرطی اور انقضائی تبدل کے نظریہ سے مکمل کیا۔ چھٹی صدی مسیحی کے بعد نہایت اہم قضایا کتاب ارغنون کے افنون شعبہ کے متن کی کتابوں میں داخل کئے گئے۔ اس طرح زمانہ وسطی میں منطق عیسائی مدرسوں کی لٹریچر میں شام ہوئی۔ اس تعلیم کا بدل کے ڈیالکٹک منظرہ نام رکھا گیا تاکہ رواقیین کی تعلیم منطق کے مطابق ہو جائے۔ اس لئے کہ ان حکماء لاجل کو قوموں میں تقسیم کر دیا تھا ایک کا نام مناظرہ اور دوسرے کا نام ریطو ربقی خطابت رکھا (ف ۳ و ۴ و ۵ و ۶ ملاحظہ ہو) عہد وسطی کے مدرسین کی فلسفیانہ تصانیف میں منطق ریخاس توجہ تھی اور ارسطاطالیس سلوجیک (مسئلہ قیاس) یعنی نظریۂ استدلال اور اس کی تکمیل میں بہت نزاکتیں پیدا کی گئیں۔ دقیق استخراج قابل تسلیم اور ناقابل تسلیم استدلال کا عمل میں آیا۔ مبیاریہ تھا کہ عام یا خاص صورت کیا ہے۔ ایجابی ہے یا سلبی اس مبیار میں تصدیقات کی کیفیت کا بیان تھا۔ اسی زمانہ میں ناسٹل ازیم اسمیت اور ریزم حقیقت کے تنازع نے بڑا کام کیا اسمیت کے طرفدار کہتے تھے کہ عام تصورات صرف نام ہیں (کلیات کے نام) اور اہل حقیقت۔ ادعا کرتے تھے کہ وہ خاص کلیات ہیں۔ وہ حقیقی مابہیت اشیا کی ہے (یعنی ان اسما کا مسمی حقیقہ موجود ہے) جن کو وہ کلیت اور حقیقت کہتے تھے۔

۲۔ زمانہ متاخرین ارسطاطالیسی منطق ایک زمانے تک اپنے مرتبہ پر قائم رہی میلانٹھس Melanethons متن کی کتابوں میں شامل ہوئے ریرانسٹ مذہب کے مدرسوں میں بھی موجود رہی۔ مگر عام تفاوت ارسطاطالیس کی منطق اور عہد وسطی کے مدرسین کے خلاف جدید فلسفہ کے ظہور سے پیدا ہوئی وہ اس دور کی خصوصیت میں داخل ہے۔ اس میں مختلف تغیرات ہوتے رہے جو کبھی شدید تھے اور کبھی نسبتاً خفیف۔ یہ علوم کے رنگ ہی کو بدلنا چاہتے تھے بطرس ریمس (۱۵۴۲ء) خود ارسطاطالیسی نظام کے چنداں خلاف نہ تھا اس کے ریزہ چین جتنی سرگرمی دکھاتے تھے۔ ریمس نے انہیں



خدمت یہ کی کہ اس نے منطق کو مرتب کر دیا پھر ترتیب کسی قدر خفیف تبدیلی کے ساتھ  
ہمارے زمانے تک پہنچی منطق کے چار حصے کئے گئے نظریات تصور و لقب و  
واحد لال و اسلوب۔ لیکن کے حصے میں زیادہ قوت تھی۔ اس نے قیاس اور استخراجی  
عمل کو بالکل ہی نظر انداز کر دیا۔ اس بنیاد پر کہ اس سے علم میں کوئی ترقی نہیں ہوتی  
اس نے استفراہ کی طرح سرانی کی کہ یہی سچا اور سیدھا راستہ اکتساب علوم کا ہے  
یہ کہ اس نے ارسطاطالیس کا مقابلہ کیا یہ اس کی کتاب کے نام ہی سے ظاہر ہے کیونکہ  
اس نے اپنی تصنیف کا نام ارغنون جدید (قانون) رکھا۔ یہ تو مسلم سے کہ لیکن نے  
جس طریقہ کو استفراہ کیا تھا وہ آج کل استفراہ نہیں سمجھا جاتا۔ اس سے قطع نظر کہ بھی جو  
تحریر اس نے علوم کی تکمیل کے لئے پیدا کی تھی گو کہ وہ سختی سے خالی نہ تھی۔ اسکی  
تحریر نے ان طریقوں کو جن سے اہل تجربہ نے گذشتہ زمانے میں کام لیا تھا یا آئندہ  
کام میں لائیں گے چونکہ تجربی علوم کی بیداری کو لیکن نے دیکھ لیا تھا لہذا بلاشبہ منطق  
کی تاریخ اس سے بہت کچھ متاثر ہوئی۔ وہ تحقیقات جس کو اس کے بعد کے زمانے  
کے عقلمانی اپنے ذمے لیا مثل ہابس و لوک دریکل و ہیوم کے وہ ان کے فہم کی  
رسائی اور ذکاوت ہی پر صرف دلالت نہیں کرتی بلکہ ہمیشہ بکار آمد رہے گی۔  
وہ اسلوبی ضابطے جن کو دی کار میں نے بیان کیا تھا انکا کچھ ایسا اثر  
ہو گیا ہے۔ اسلوب اور صفائی کو اس نے علوم کی سنجائی کا سبب قرار دیا۔ اس نے  
اس سے زیادہ اسلوب کا مطالبہ نہیں کیا کہ مشکلات کی تحلیل کر دیا جائے (یعنی تنازع کے  
حل کو واضح کر دیا جائے) خیالات کی ترتیب باقاعدہ ہو اور تفہیم (دریافت)  
کرنے سے جو دلائل معلوم ہوئے ہوں ان کی تلخیص شایستہ طریقہ سے ہو یا ضابطہ  
سے اس کو ادائے مطالب کی بہترین مثال دستیاب ہوئی تھی۔ اسپینوزا نے ریاضیات  
کو اس سے بھی بلند تر مرتبے پر سمجھا لائنبر اور ولف نے تو یہ کوشش کی کہ تمام علوم  
کا طریق عمل واحد امکان ریاضی کے نمونے پر ہو۔ ولف نے ایک نظامی منطق لکھی  
جس کو اس نے علی العموم فلسفہ کی بنیاد قرار دیا (ف ۳ و ۳ ملاحظہ ہو) اس نے  
منطق کو اپنے معمول طریقہ سے دو تعلیموں میں تقسیم کیا نظری اور عملی۔ اول  
یعنی نظری میں تصور تصدیق اور استدلال کی بحث ہے ارسطاطالیسی طرز سے

دوسرے یعنی علمی میں صرف اصطلاحی علمی اسالیب کا بیان ہی نہیں ہے بلکہ اس نے  
ایسکے مشابہ قواعد زندگی بسر کرنے کے لئے بھی تجویز کئے ہیں۔

۳۔ ہم کانٹ کے مضمون میں کہ اس نے منطق سے علمیات یا بحث علم کو  
علیحدہ کر دیا اور موضوع بحث کی تقسیم مفید اور نتیجہ خیز طریق سے کی۔ اس نے اس کی  
تحریر اس طرح کی ہے کہ یہ وہ علم ہے جس میں عقل یا فہم کے درست استعمال سے اولیٰ  
اور بدیہی اصول کے موافق بحث کرتے ہیں کہ عقل کس طرح سے ہوئے ایک طرف تو  
انجام (غایت) تصور پر اس کو محمول کریں تاکہ یہ ایک اساسی (ناموسیتی) تعلیم ہے۔  
اور دوسری جانب وہ محض صوری و ظنیف منطق کے حوالے کرتا ہے کانٹ کی تقسیم  
منطق کی اس شجرہ سے بخوبی واضح ہو جاتی ہے۔

منطق

خاص

عام

علمی

فناصل

بحث اسلوب

مسئلہ ارکان

یہ ترتیب قبولیت عام حاصل کر چکی اس کا ماہر الاقتیاز اسلوب کی بحث ہے یعنی نظریہ  
کو نظریہ ارکان یعنی (تصور و تصدیق اور استدلال سے جدا کر دیا ہے۔ زمانہ متاخرین  
میں ایک پورا سلسلہ منطق کے عمدہ اور صوری رسائل کا شائع ہوا ان سب میں جان  
اسٹوارٹ مل کو (۱۸۷۲) سب سے بلند مرتبہ پر جگہ دینا چاہیئے وہ پہلا مصلح یا ریفارمر  
منطق کا تھا۔ مل کا نظام منطق عقلی اور استقرائی مسئلہ میں شائع ہوا اور مصنف کی  
وفات سے پہلے اس کی کتاب آٹھ مرتبہ طبع ہوئی۔ انگریزی منطق کی روایات کے

عمہ۔ لفظ ناریسٹو یونانی نام سے مشتق ہے جس کے معنی قانون کے ہیں۔ ہارس عربی فلسفہ میں لفظ  
ناموس ہے جس کے معنی شریعت یا قانون کے ہیں مجازاً جبرئیل کو ناموس اکبر یعنی بڑا حکم قانون کہتے  
ہیں کیونکہ ان کے ذریعہ سے انبیاء علیہم السلام کو شریعت عطا ہوئی ہے۔ ۱۲ ھ

تبع سے مل نے استقرار کو اپنی تمام تحقیقات کا مرکز بنادیا اور اُس نے استخراج اور  
قیاس کو کچھ اہمیت نہیں دی۔ الفیو لومر دگ سسٹم ڈر لاجک F. Ueberweg  
Sytemder Logik (طبع پنجم جس پر نظر ثانی کی جو رگن لونا میر Jurgen Bona  
Meyer (نے ۱۸۸۲ء) خصوصیت کے ساتھ تاریخی استطراد سی نظر کے لئے بہت ہی  
مفید ہے۔ ایم ڈبلو ڈرو بسخ M. W. Drobesch نے اسی تصنیف نو دار  
اسٹیلنگ ڈر لاجک Neue Darstellung der Logik (طبع پنجم ۱۸۸۵ء)  
میں یہ کوشش کی ہے کہ ایک خالص صوری منطق ہر برٹ کے اصول پر وضع کیا جائے  
(دیکھو ف ۷۰۲)۔

سب سے آخر زمانے کی جن تصانیف میں ایک طرف تو یہ کوشش کی گئی کہ ایک  
درمیانی راستہ برنگل کے مابعد الطبعی منطقی مفہوم میں (دیکھو ف ۳-۴) اور ہر برٹ کے خالص  
صوری مطبع نظریں نکالا جائے۔ اسی وقت میں بہت سے اہم اختلافات بعض اجزائے  
منطق کی بحث میں داخل کئے گئے۔ مثلاً سی سکوارٹ C. Sigwart (لاجاک  
طبع دوم، جلد ۱-۱۸۸۹-۱۸۹۳) جس کو ترجمہ کیا سلیں زندگی Helen Dendy  
(۱۸۹۴ء) میں نے اپنی بحثوں میں تصدیق کو نمایاں مقام پر جگہ دی در حالیکہ  
بی ارڈواں B. Erdmann نے (لاجاک جلد اول ۱۸۹۲ء) کم از کم برائے نام  
نظریہ تصور کو بالکل طرح کر دیا۔ ایچہ لوٹز H. Lotze نے اسسٹم ڈر فلاسوفی  
System der Philosophie جزو اول منطق طبع ثانی ۱۸۸۰ء ترجمہ انگریزی  
طبع ثانی ۱۸۸۸ء ڈبلو شپنی W. Struppe (ارکن طبعی تھیوری ٹشی لاجک  
W. Erkenntniss thoretische Logik اور ڈبلو وڈٹ W.  
Wundt نے (لاجاک طبع ثانی ۲ جلد ۱۸۹۳ء) علمیات ابحاث علم کی  
تحقیقات کو باضابطہ صوری منطقی نظریہ کی تکمیل کے ساتھ ملا دیا ہے پس  
کی گرنڈ زوگ Grund Zuge der Logik (لاجاک ۱۸۹۳ء مختصر لیکن  
نہایت واضح اور مفید تحقیق منطق کے نفسی نقطہ نظر سے ہے۔ بالآخر تاریخی

س۔ استلارے مراد ہے اصل بحث کو ملتوی کر کے کسی اور بحث کو چھیڑ دینا یا اس پر ایک تبصرہ یا ملاحظہ کرنا

رسائل میں کے ون پر نیٹل گسنی خسی در لاجک ام اینڈ لئیڈی K. von

Prantl Geschichte der Logik im Abenlande کی مختصر

تعمین کا ہم ذکر کریں گے جس کی چار جلدیں (۱۸۵۱-۱۸۵۶) شایع ہوئیں انوس  
ہے کہ ناظرین کو سو گھوٹیں صدی کے پہلے تیس سال کے آگے نہیں لجاتے پھر ایف

کی کتاب ہارمس گسنی خسی در لاجک F. Harms Geschichte der Logik

(۱۸۸۱ء کی ہے)

۴۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ منطق فلسفیانہ تعلیمات میں سب سے بڑی ٹھہری

تعلیم ہے۔ اس اعتبار سے بھی کہ اس کا بیان نہایت مجید ہے اور اس لئے بھی کہ

اس کے بیانات یقینی اور قطعی ہیں۔ تاہم اس علم کے طریق بحث میں اور شخص کے

خاص نظریہ میں اختلافات ہیں جیسے علوم میں ہوا کرتے ہیں۔ ہیکل کا یہ مسئلہ کہ عقل

اور وجود بعینہ یکساں ہیں اور وہ باہد الطبعی منطق جو اس مسلمہ کی جہت سے پیدا

ہوئی ہے البتہ اس زمانہ میں بالکل متروک ہے اس ترک کے شکریہ کی ضرور اور خصوصاً

بیرن دی لن برک Trendelenberg کی مخالفت تنقید ہے لاجبھی انٹر پکچن

Logische Untersuchungen (طبع سوم ۱۸۷۰ء) لیکن اس کے ساتھ ہی

علمیات کے متعلق فالص صوری منطق ہے جس کی جڑ بنیاد علم نفس پر نشوونما پائی

ہے اور خوب چھوٹی بھلی ہے۔ اسی عہد کے متصل چند دہاکوں (عشرات سنین)

میں ریاضی منطق علوم کی فہرست میں شامل ہو گئی ہے۔ علمیات کی بنیاد جو منطق

پیدا ہوئی ہے وہ منطق کے مسائل کے متعلق عام علمی مواد سے بحث کرتی ہے۔

فالص صوری منطق تمام علمی مواد سے کوئی تعلق نہیں رکھتی۔ نہ صورتوں کی دلالت

سے اس مواد پر نفسیاتی سطح نظر سے منطق ایک شبہ علم نفس کا ہے عقل خصوصاً

صحیح عقل نفسی طرق سے سمجھا جاتا ہے۔ آخر میں ریاضی منطق کا یہ لقب اس لئے

ہوا کہ ایک جدید نظام رموز یعنی علامتوں کے استعمال کا ایجاد ہو گیا ہے جس کو

کالکیولس یا منطقی محاسبہ سمجھا جاتا ہے۔ پھر ایک امتیاز منطق کے رسائل میں

یہ ہے کہ بعض نے ان میں سے قانونی صفت پر اس علم کے اصرار کیا ہے

یعنی ایسے ضوابط اور قواعد وضع کئے ہیں کہ خیال ان پر عمل کرے یا وہ

وسائل جن میں صرف علمی خیالات پر جو اس علم سے تعلق رکھتے ہیں نظر کی گئی ہے۔ یعنی اس علم کے مسائل کا واضح بیان اور ان کی تحقیق انکا ایک عمدہ موضوع ہے ان اختلافات اراکے ہوتے ہوئے ہم یہ کوشش نہیں کر سکتے کہ مختلف نظریات پر انتقاد ہی نظر کی جائے۔ بلکہ ہم اپنی تحریر کو اس پر محدود رکھیں گے کہ موجودہ نظریات جو علم منطق کے متعلق ہیں اُس کو ترتیب وار طریقے سے ناظرین کے سامنے پیش کر دیں۔

۵۔ ہم نے پیشتر الف ۱۰۵ منطق کی یہ تعریف کی تھی کہ وہ علم کے صورتی اصول کا علم ہے۔ صورتی اصول سے ہماری مراد ہے عام اضافات جو الکتاب علم کی صورت میں مقدم ہو کر تھے ہیں وہ ارتباطات جو معروضات علم یعنی معلومات میں اور ان رموز یا علامات (لفظ احرف اشکال میں ہیں جو رموز یا علامات ان چیزوں یعنی ہمارے معلومات پر دلالت کرتے ہیں۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہر زبان کے لغات میں ایسی علامتیں یعنی الفاظ موجود ہیں جو اشیاء پر دلالت کرتے ہیں تو کیا علم لغت منطق ہے، کہہ سکتے ہیں کہ لغات ہکو وہ نسبتیں بتاتے ہیں جو اشیاء اور ان کے ناموں میں ہیں یا مکالمات یا کسی طور کا افادہ یعنی اطلاع دہی وہ بھی اس طور کی جس کو لفظ و معنی سے تعلق ہو۔ یہ علم لغت کا عنوان ہے منطق میں اور اس میں بڑا فرق ہے منطق میں یہ کوشش نہیں کی جاتی کہ ہر علامت یا لفظ کے بقنے منے ہوں وہ بیان کر دے جائیں منطق میں علمی توضیح ان نسبتوں کی جو اشیاء اور ان کے رموز میں ہے مذکور ہوتی ہے۔ اس علم کو عام اور کلی واقعات سے تعلق ہے اور ایسے قوانین سے جو ان نسبتوں میں پائے جاتے ہیں یعنی منطق میں وہ شرطیں جس کے تحت میں ہر خاص نظام تسمیہ اور اصطلاحات علمی کا ہے کہ یہ کس طرح پیدا کیا جائے اور اسکا استعمال کیونکر ہو لیکن منطق میں اس کے سوا اور بھی کچھ ہوتا ہے۔ علم منطق کو صرف اس قسم کے معلومات

۵۶۔ وہ اشیاء جن سے کسی علم میں بحث کی جاتی ہے ان کے مناسب نام مقرر کرنا اس کو تسمیہ کہتے ہیں اور علمی مطالب کے ادا کرنے کے لئے جو محاورات مقرر کئے جاتے ہیں ان کو اس علم کے اصطلاحات کہتے ہیں ۱۲ م

سے تعلق ہے جس سے صحیح علمی نتیجہ پیدا ہوا اور اسی لئے منطق کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ  
 جملہ علوم کا افتتاحی مقدمہ ہے۔ چونکہ کسی علم کے مقصد کو محدود کر دینا اگر با اس کی  
 صحیح حد ہے اور اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اس علم سے کیا کیا کام نکلے گا کوئی  
 علمی ضرورت پوری ہوگی منطق میں مختلف علمی طریقوں پر غور نہیں کیا جاتا خواہ وہ  
 راستے کیوں ہوں جو گذشتہ زمانے میں پامال ہو چکے ہیں منطق ایک مقصد کا کام  
 دیتی ہے یہ قوانین کے پیدا کرنے کی مہارت اور تعلیم ہے۔ یعنی یہ ایسا علم نہیں  
 جس میں کچھ امور بطور علمی اساس کے دے ہوئے ہوں بلکہ اس کو مثالی کہنا چاہیے  
 اس کا تحقق بعض شرائط سے مشروط ہے۔ تمام علوم کی تکمیل کی یہ حد ہے کہ وہ کلی ضابطہ  
 پیدا کریں جو کلیہ صحیح ہوں یا ایک نظام ایسے ضابطوں کا جو کلیہ صحیح ہوں منطق ہر  
 ایسی تکمیل کی شرطیں تعلیم کرتی ہے یعنی علمی تحقیقات کے کلی قانون بناتی ہے اس  
 سے منطق کی مروجہ تعریف کو ہم قبول کر سکتے ہیں یعنی 'فن لتعلل' لفظ تعلق کے تحت  
 میں وہ تمام اعمال داخل ہیں جن میں حقیقی نفس الامری شرائط مذکورہ بالا مقصد کے  
 حاصل ہونے کے شامل ہیں۔ ان شرائط سے یہ مقاصد حاصل ہوں گے کہ مفید  
 تصورات پیدا ہو جائیں گے ایک نظام تقسیم کا درست ہو جائیگا استقرائی یا استخراجی  
 طریق عمل کی تدوین ہو جائیگی وغیرہ۔ اور چونکہ کامل علمی توجہ ان تمام ضابطوں کی  
 یہ چاہتی ہے کہ عناصر یعنی مبادی کا علم پہلے ہی سے ہو جسے ضابطوں کا تعین  
 ہوتا ہے۔ لہذا منطق علم الاسالیب نہیں ہے بلکہ مبادی علوم کے نظریات اور  
 ابتدائی طرق عمل بھی اس میں داخل ہیں۔ مثلاً تصور یعنی ایک علامت (لفظ)  
 کے معنی ایک منطقی عنصر ہے ہر ضابطہ علمی میں اور تصدیق خود ہی ایک ضابطہ  
 ہوتا ہے وہ بھی تعلق کے پیچیدہ سلسلوں میں ایک عنصر ہے۔ اور استدلال ایک  
 اجتماع علمی ضوابط کا ہے یہ عنصر بلند تر مرتبے پر ہے ہر تفصیلی علمی احتجاج میں  
 اس طریقے سے نظریہ تصور و تصدیق و حجت ضروری افتتاحی مبدی منطق  
 کے قانون سازی کے وظیفے میں چاہئے کہ منطق اسس و فیض کو بحال لائے

سہ۔ سب سے کامل فرد علم کی جو اور علموں کے لئے نمونے کا کام جیتی ہے ۱۲ م

علم الاسباب ہونے کی حیثیت ہے۔

۶۔ چند انتقادی بیانات منطق کی نفسیاتی اور ریاضیاتی طریقوں منطقی بحثوں کے ناظرین کو اس علم کی ماہیت اور غایت کے بارے میں ہماری رائے کے موافق سمجھنے میں مدد دیں گے۔ اس سے تو کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ علمی ضوابط مع اپنے تمام متعلقات کے وہی ہیں جن کو اذہان نے مرتب کیا ہے خواہ لکھا ہے خواہ زبان سے ادا کیا ہے۔ لہذا اس تحریر یا تقریر کو ارادی افعال یا فکری فعلیت افراد انسان کی سمجھنا چاہئے۔ لیکن اس سبب سے ہم منطق کو علم النفس کے تحت میں نہیں لاسکتے۔ کیونکہ (۱) منطق اور علمیات ایک شعبہ علمی کی حیثیت سے کلی علم (علم العلوم) کے اجزا ہیں اور ان کا مرتبہ یہ ہے کہ تمام علوم پر مقدم ہوں حتیٰ کہ علم النفس پر بھی اس سے ظاہر ہے کہ منطق علم النفس کا شعبہ نہیں ہو سکتی۔ اگر ایسا ہوتا تو پھر کسی طرح منطق ایسا وظیفہ نہیں بجا لاسکتی جس حد تک علم نفس کا تعلق ہے۔ (۲) جب کہ موضوع بحث منطق اور علم نفس کا ایک ہی ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ منطق کی بحث جداگانہ منطق نظر سے ہوگی۔ علم النفس بحث کرتا ہے تصور سے یہ معلوم کرنے کی کوشش کیا جاتی ہے کہ تصورات کسی جزئی یا فرد انسان کی حیات میں کس طرح پیدا ہوتے ہیں اور ان کے استعمال میں کونسی نفسی حالتیں ضمناً شامل ہیں۔ چاہے کہ علم نفس سے ان سوالوں کا جواب دیا جائے جو کلی یا جزئی مثالیات (مثولات یا مفاہیم) کی ماہیت کے بارے میں ہوں۔ یا یہ کہ سب سے بڑھنے (الفاظ) کی محاکات مختلف تصورات اسے کس طرح ہوتی ہے یا یہ کہ سب سے بڑھنے سمجھنے والا موضوع (ذات انسان) کی حالتیں کیا ہوتی ہیں۔ منطقی بحث تصورات کی اس تحقیقات سے بالکل بیگانہ ہے۔ منطق میں تصورات سے دو باتیں مراد ہیں

۱۔ خداوند تعالیٰ مصنف کا یہ ہے کہ منطق مرتب علی اسباب کا بیان نہیں ہے۔ بلکہ مراد علمی کی جلیج بھی منطق ہی کا وظیفہ ہے۔ اس تمام مواد کی تدوین بھی منطق کو اس طریق سے کرنا چاہئے جس طرح منطق اور علوم کے لئے ضوابط مہیا کرنی ہے اسی طرح خود اپنی تدوین اور ترتیب میں منطق کو اپنے وظیفہ سے کام لینا چاہئے۔ ۲۔ مثالیہ۔ لفظ انگریزی ایڈیٹر کا ترجمہ ہے۔ عموماً ایڈیٹر کو تصور بھی کہتے ہیں مگر تصور اور ایڈیٹر میں فرق ہے لہذا یہ اصطلاح اختیار کرنا مناسب ہے۔ ۱۳ م

جو کہ لفظ اور معنی یا اسم اور مسمیٰ میں ہوتی ہیں اور منطق میں صرف ان نسبتوں کی عام صورتوں سے بحث ہوتی ہے اور یہ کہ وہ خارجی یا نفس الامری شرائط کیا ہیں جن میں اس کا استعمال کیا جاتا ہے۔ (۳۱) یہ واقعہ کہ تصدیقات کو ارادی افعال یا اعمال کہنا چاہیے۔ ان کی صحت اور عدم صحت کے باب میں یا ان کے صدق و کذب کے بارے میں ہم کو کچھ بھی نہیں بتایا جاتا بلکہ اس کے برخلاف علمی ضابطہ کا موقوف ہونا ذات موضوع (فرد انسان یا جس نے اتفاقاً اس کو استعمال کیا ہے منطق سے کلیتہً غیر متعلق ہے۔ اس کو منطق سے کچھ سروکار نہیں کہ تصدیقی پڑھی گئی ہے مسمیٰ گئی ہے یا مسمیٰ گئی ہے یا اس سے ذہن میں یہ تلامذہ پیدا ہوتا ہے یا وہ یا تو جہاں کس حد تک اس میں دخل ہے وغیرہ۔ (۳۲) جب ہم منطق کو قلم نفس سے جدا کر لیتے ہیں اس طریقہ سے جس کا مذکور ہوا ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ منطق نے ایک کامل علم ہونے کا مرتبہ کیونکر حاصل کیا اور پھر ایسے قدیم عہد میں جب کہ اور علوم بالکل ابتدائی حالت میں تھے اور پھر اس میں عہد قدیم سے اب تک کچھ ایسا تغیر بھی ہوا کہ اس عہد میں علم نفس میں بہت کچھ ترقیات ہوئیں۔

۷۔ اس جدید علم لینے ریاضی منطق میں جستجو کی جاتی ہے کہ تمام نسبتوں کو جو تصورات میں ہیں تخلیقی طریقہ سے مناسب علامات کے ذریعہ سے ادا کریں اور ریاضی کے طریقہ عکس اور نقل لینے جبری مساوات میں کوئی مقدار مبادلت کی ایک طرف سے دوسری طرف منتقل کی جاتی ہے نتیجہ نکالیں اور جدید واقعات کو استخراج کریں معطیہ یا موجودہ اساس پر بنیاد منطقی محاسبہ کی اپنی صحیح صورت کے اعتبار سے بول G. Boole نے رکھی تھی اپنی کتاب "تحقیق قوانین نقل" Investigation of the Laws of thought (۱۸۵۴ء) میں اس کے بعد

ڈبلو ایس جیونس W. S. Jevons جے وین J. Venn جی ایس پیرس C. S. Pierce اور ای شروڈر (ورسنگن اور ڈائی ایجبرہ در لاجک اول Vorlesungen über die Algebra der Logik ۱۸۹۰ء) اس علم کی تکمیل کے لئے سعی بلخ کی ہم اس کے طریق عمل کو ایک سادہ مثال سے سمجھا سکتے ہیں اساسی صورت تمام اقرانی تصدیقات کی اس نسبت سے ادا کی جاتی



ہے اور علامت کا ب = سے امتداد کی مساوات بیان کی جاتی ہے اور علامت ایسے تابع ہونا کا ب کے - ہیں اگر ا + اور ب + ح تو نتیجہ نکلے گا کہ ا + ح - ایک بھاری اعتراض اس نظریہ ہے کہ اس میں تمام نسبتیں جو تصورات میں ہیں وہ محض دست پختہ عمومی و مخصوص میں محدود ہو گئی ہیں۔ اس زمانے میں کوشش کی گئی ہے اور کچھ کامیابی بھی ہوئی ہے کہ عمومی و مخصوص کے اور اب بھی تجاویز کیا جائے اور تصورات کے مفروضہ کو اسی کے مثل ریاضی کے طریقہ بیان کے تابع کر کے یعنی (منطق ظرف و مفروضہ) ہم مندرجہ ذیل جہتوں کی جانب توجہ کو مبذول کرنا چاہتے ہیں۔

(۱) سوائے بعض خفیف استثنیات کے ریاضی منطق بالکل فصول ہے اس سے کچھ حاصل نہیں ہوتا جو بیانی منطق سے بسہولت نہیں حاصل ہو سکتا۔ اس میں یہ بات مان لی گئی ہے کہ عمومی منطق میں جو طرز عبارت جاری ہے اس سے ناظرین کو موافقت ہے بلکہ یہ بھی مان لیا گیا ہے کہ رسمی عبارت جو اس قسم کی منطق کے لئے بھی مخصوص ہے۔ اس کو بھی ناظرین بخوبی جانتے ہیں۔

(۲) بحث کے اسلوب میں منطقی اصطلاحات پر غلط کیا گیا ہے اس کا اظہار کبھی نہیں ہوتا نیز اس کے کہ انکو اعتبار کیست اور کیفیت ریاضی کا لباس پہنا یا گیا ہو۔ بلا شک اس میں بہت کچھ ایسا مواد ہے (نظریہ تصور اور اشتقاق مثلاً) جس کو صحت کے ساتھ ریاضی کی صورت میں ادا ہی نہیں کر سکتے۔

(۳) اس کی آزمائش اگلے وقتوں میں بھی اکثر کی گئی تھی کہ منطق کے بعض اجزاء یا نسبتیں ایک سادہ طریقہ سے نقش کی صورت میں دکھائیں۔ ہندسی اشکال کی مدد سے یا مختصر تحلیل ثبوت سے لیکن طرز عمل ایک ایسا طرز عمل ہے جو خود ریاضی میں اختیار کیا گیا تھا۔ منطقی ارتباط کا واقعی اظہار یہ کسی منہ سے ریاضی منطق نہیں ہو سکتی۔

(۴) یہ صاف ظاہر ہے کہ ریاضی کی صورت میں بیان کرنے سے منطق کو فائدہ نہیں پہنچتا نہ اس کی قوت بڑھتی ہے نہ صحت میں کچھ اضافہ ہوتا ہے ریاضی کی قوت اور صحت خود منطق سے ہے۔ صرف اس لئے کہ ریاضی بمقابلہ

اور علوم کی پیچیدہ بیانی اور غلط بحث سے جو اور علوم میں ہے آزاد سے۔ اس کے مواد کی تکمیل تعریف ہو چکی ہے یا جس کا موضوع عام شعور میں اس طرح داخل ہو چکا ہے کہ اس سے نہایت صحیح طور سے اور بلا کسی تعقید کے ذہن فوراً متاثر ہوتا ہے اور اس سے منطق کی صحت اور ضرورت کا خیال ذہن نشین ہو جاتا ہے۔

(۵) ریاضی منطق میں سوائے چند خاص مصطلحات کے اور کیا دھرا ہے۔ اگرچہ اس کے طرفدار اس بات کو نہ سمجھ سکیں۔ اس قسم کی منطق میں ایک خاص طریقہ سے تصورات اور تصدیقات کو باہم خلط کر کے جمع کیا ہے۔ یہ کوئی معقولی نظریہ یا ایسا استعمال علم کا جس سے کوئی علمی غرض پوری ہو نہیں سکتی۔ پس تو یہ منطق ہی نہیں ہے جس سے مذکورہ بالا غرض حاصل ہو کہو کہ یہی تو منطق کا عین مقصد ہے۔

### اس کے متعلق کتابیں

لا لاجک اول آرٹ دی میسیر La Logique ou l'art de penser  
۱۶۶۲ اور اس کے بعد (یہ بورٹ رائل لاجک ہے جو دی کارٹیس  
the Cartesian School کے فرقے کی بہت شہور کتاب ہے دیکھو ص ۴۱)  
ایف ایچ بریڈلی Bradley  
(۱۸۳۳ دیکھو ص ۴۲) بی بوسن کوئٹ Bosanquet فابوچی آف  
Port Royal 'Logie یعنی منطق صور علمیہ ۱۸۸۸

## ب مخصوص فلسفیانہ تعلیمات

### ف فلسفہ طبیعی

(۱) فلسفیانہ خیالات کی ابتدا قدیم یونان میں فلسفہ طبیعی سے ہوئی تھی۔ دو خاص فرقے حکیمانہ قبل سقراط عہد کے عموماً فلسفہ طبیعی میں متقدمین اور مابعد متقدمین کہے جاتے ہیں۔ کل متعدد اور مختلف کوششیں اس زمانے کی حقیقت کے دریافت کے لئے کی گئیں تھیں ان سب کا رخ فطرت کی جانب تھا یعنی عالم خارجی میں جن چیزوں کا اور اک ہوتا ہے بلا شک اس مقصد نے اس زمانے کی علمی تحقیقات میں اتنا کام کیا کہ جب ذہن اور ذہنیات کی جانب توجہ ہوئی پھر بھی جن کی کوششوں نے دلوں کو اپنی جانب متوجہ کیا وہ وہی لوگ تھے جنہوں نے اشیاء خارجیہ کے علم کے متعلق بہت کچھ کام کیا تھا۔ عالم پر کیوں اس قدر توجہ پہلے پہل کی گئی اس کے سبب کا دریافت کرنا کچھ مشکل نہیں ہے خصوصاً اس عہد میں جبکہ فلسفیانہ تحقیق کا ذوق نیا نیا پیدا ہوا تھا۔

(۲) آج بھی عام خیال انہیں چیزوں پر جاتا ہے۔ جو ٹھوس ہیں وزن رکھتی ہیں جن میں رنگ ہیں کھنک ہے۔ انہیں چیزوں کو مطلقاً موجود خیال کرتے ہیں اور بالکل یہ اشیاء کو چھوڑ دیتے ہیں جو کہ مدرک کی ذات سے متعلق ہے جس نے بلاشبہ ان اشیاء کو معلوم کیا ہے جس کو ان چیزوں کا اور اک ہوا ہے۔ شکیات کو ان چیزوں سے منسوب کرنا اور ان کو شے سمجھنا یہ ہمارا طبیعی فعل ہے یہ ہمارا انداز ہے کہ ہم تجربے کریں اور یہ عقل کی پختہ کاری ہے جو ہم کو یہ سکھاتی ہے کہ جن چیزوں کو ہم کوئی شے سمجھتے ہیں وہ درحقیقت کچھ تو پیدا کی ہوئی اندرونی اور بیرونی اجزاء کے موثرہ کی پیدا کی ہوئی ہے اور کچھ دی ہوئی یعنی مغروض ہے۔ ابتدا میں کسی کسی طرح خصوصیت کے ساتھ ہمارے تصور کو بخشی گئی ہے۔ علم فقہ اللغۃ (فیلا لوجی) سے یہ حکم نکلتا ہے

اور اس کا ثبوت ملتا ہے کہ محسوسات کے نام پہلے ایجاد ہوئے ہیں نسبت  
و اعلى افعال کے ناموں کے جو در حقیقت ہمارے ذاتی افعال ہیں مثلاً دیکھنا سنا  
محسوس کرنا اور اک کرنا وغیرہ۔

(۲) ابتدائی تمدن میں جو شوق پہلے پھیل ہوا وہ کلکتہ عالم خارجی سے  
متعلق تھا یہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ فطری طریق عمل کے علم کو بہت ہی اہمیت  
دی گئی تھی اس غرض سے ہم ان سے کام لے سکیں وہ ہمارے محکوم ہوں ہم  
ان کے دینی کا اندازہ پہلے سے کر سکیں وہ قبل وقوع معلوم ہو جائیں بلکہ  
عموماً یہ کہتا درست ہے کہ علمی شوق سے جہاں کہیں سامنا ہوا اس کی جڑ ذاتی  
حفاظت کی سرگرمی میں پائی گئی اور یہ کہ جب یہ جیسے یہاں فلسفہ کا حال ہے دیکھو  
ف ۱ اس کی تکمیل شروع ہوتی ہے اور ذاتی قوت پیدا کرنے لگتا ہے تو اس کے  
طریق کا پتہ ایک زمانے تک اس فکر کے ساتھ ملتا ہے کہ وہی علم زیادہ قیمتی ہے  
اور مفید بھی ہے جس کا کتاب علمی زندگی کے اغراض سے کیا جاتا ہے۔

(۳) بہت جلد اور اہم نظریہ فلسفہ طبیعی کا عہد قدیم میں اہل یونان کے  
خیال میں بلکہ تمام عالم میں وہ نظریہ تھا جس میں ذرات (اجزاء عناصر) کے  
مسئلہ کی توضیح کی گئی تھی (دیکھئے ۱) انہوں نے جو حکیم ذی متوالطیس کا رہنما بن گیا کہ  
عالم چھوٹے چھوٹے ذروں سے بنا ہوا ہے جن کی ہر ذرہ اگرچہ فرضی اجزاء  
رکھتا ہے مگر خارج میں کارٹا کے یا آؤٹ کے اس کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ایسی  
ہر ذرہ کو متکین اسلام نے اجزاء لائیجری کی صورت میں لائے اختیار کیا مثلاً فرین  
یہ پتہ یہ مسئلہ کج نمی جاری ہے، یہ حکم وہ لوگ تھے جنہوں نے سب سے  
پہلے عالم خارجی کا ذریعہ سے اختیار کیا وہ کہتے تھے کہ عالم خارجی کثرت کے  
اعتبار سے قابل دریافت ہے اور عالم باطن کیفیت کے اعتبار سے یہ ثابت

۱۔ اہل طریس کے اجزاء صلیب مندار اگرچہ بہت ہی چھوٹے ہیں مگر اجزاء رکھتے ہیں۔  
متکین کے اجزاء لائیجری قطعاً و کسرآ و ہما و فرضاً کسی طرح تقسیم نہیں ہو سکتے  
یہ اعتبار زیادہ رکھنے کا ہے۔ ۵۱۴

کیا جاسکتا ہے کہ یہ خالص میکانیکی فطرت پر جس نے دوبارہ متاخرین کے فلسفہ میں ظہور کیا کسی حد تک ضروری نتیجہ تھا انکا میتیس کے نظریہ کا کہ ہوا جو ہر کل اشیاء کا ہے اس عہد کے بعد یونان میں اور عہد وسطیٰ میں بھی مسئلہ ذرات خواہ وہ علمی تحقیقات کے لئے کیسا ہی عمدہ کیوں نہ ہو مگر اس کی جگہ افلاطون اور ارسطاطالیس کے مسئلہ نے لے لی۔ ان حکماء نے یہ سکھایا کہ وہ اشیاء جو فطرت میں پائے جاتے ہیں کلیتہً کوئی حقیقت نہیں رکھتے بلکہ ان کی ماہیت وجود حقیقی کا سلب ہے۔ ایسے اشیاء خارجیہ کا وجود اگر ہے تو سببی نہ کہ اثباتی (یا زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ وہ وجود امکانی رکھتے ہیں اور بالقوہ موجود ہیں نہ کہ بالفعل۔ درحالیکہ حقیقت نفس لامری صورت یا مثل یا تصورات میں ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ جس میں مادہ تابع قرار پاتا تھا ایک نظریہ ان کی جگہ قائم ہوتا رہا یعنی وہ نظریہ جس کی بنیاد سیر اور اغراض پر تھی خالصاً میکانیکی یا علت و معلول کے تعلق کے بیان کے لئے جو فطری طرق عمل کے اجتماع کی علت ہے۔ افلاطون نے کتاب طیمائوس میں فلسفہ طبیعی کے مسائل کی بحث کی ہے۔ ارسطاطالیس نے کتاب الفطرت میں یا بحث طبیعیات میں جس رسالہ کو عموماً طبیعیات کہتے ہیں۔ نہ اجزائے صنار کے ماننے والوں میں نہ افلاطون اور ارسطاطالیس کی تصانیف میں کوئی امتیاز کیا گیا ہے خاص علم طبیعی اور عام فلسفہ طبیعیات میں (حالانکہ فلسفہ طبیعیات میں کلیت اور عمومیت خاص علم طبیعی سے زیادہ ہے)۔

اس کے بعد جو فرقے حکماء کے پیدا ہوئے ان میں طبیعی فلسفہ کا تنزل نظر آتا ہے۔ البتہ ابو قورس خاص شکریہ کا سزاوار ہے کہ اس نے ذمہ قراض کے ذرات کے مسئلہ کو عملاً بلا کسی تغیر کے قبول کر لیا۔ فطرت کی تحقیق جو کہ مشہور خاصہ مسیحی فلسفہ کا ہے اس کا سبب یہ بھی ہے کہ افلاطون کے خیالات سے مسیحی مذہب متاثر تھا۔ افلاطون کے فلسفہ میں محسوسات اور اشیاء مادیہ کا وجود بالکل

صہ۔ مثل جمع ہے مثال کی جو کہ فارم کا ترجمہ ہے افلاطون کے نزدیک اشیاء کے صور کلیہ ازل سے موجود ہیں اور تاابد قائم رہیں گے ۱۲ م

نظام ساری اور نامائشی ہے براہ ہے بلکہ شریعہ بدی کا اصل اصول ہے۔ (دیکھو صفحہ ۳) لیکن کہیں زمانہ وسطیٰ میں جس میں یہ سبلی اعتبار طبعی اشیا اور اس کے حوادث کا فی الجملہ کمی کے ساتھ ہے مشہور ہے کہ روجر بیکن (۱۲۹۴) طبعی امور کا زیادہ ماہر تھا اور اس کو ان چیزوں کا فہم تھا اور اس نے ان کی تحقیقات میں بذات خود بہت کچھ کیا تھا۔

۳۔ عہد جدید کا دور علم طبعی کا جس کی ابتدا اسے لوگوں سے لینا چاہئے جسے کوپر نیکس گلیلی کیلبر یہ نامی اگلے خیالات میں تغیر ہوا۔ یہ اتفاق بات نہیں کہ ٹھیک اس مقام پر جہاں سے کچھ آثار جدید فلسفہ کے پٹے ہیں نکولاس کسانس Nicolaus Cusanus (۱۴۰۱-۱۴۶۱) برنارڈینوس ٹیلیسیوس Bernardinus Telesius (۱۵۰۸-۱۵۸۰) اور ایسے ہی اور لوگ تھے

ان میں فلسفہ طبعی پر سب سے زیادہ زور دیا گیا ہے لیکن وہ قریبی تعلق جو فلسفہ اور خاص علم میں ہے اس امر کا اس واقعہ سے ثبوت ملتا ہے کہ گلیلی اور کیلبر ابتدا میں اپنے آپ کو فلسفی سمجھتے تھے اور وہ بڑی بڑی دریافتیں وہ عام غرض و نظر سے ہو گئیں اس تمام تحقیقات کے نتیجے میں حقیقت عالم کی فلسفیانہ نظر پر بہت بڑا اثر کیا۔ مناسب ہے کہ ہم اس نظر کو مندرجہ ذیل پانچ خواص میں ترتیب دیں گے۔

۱۔ پہلا عمدہ نتیجہ جدید کی طبیعات سے یہ ہوا کہ فلک ثوابت کو بالکل قرار دیا جس کو انگریز تسلیم کرتے تھے اور اس کے بعد اسی کا نتیجہ تھا فضا کو لامتناہی فرض کیا۔ اس نظر کی جہت سے وہ تضاد محسوس اور مافوق محسوس یا غیر محسوس کا جس کی وجہ سے مابعد الطبیعات جو مذہبی رنگ سے رنگی ہوئی تھی اوس میں کوہمہیں پیدا ہو گئیں جس سے سقف آسمان ایک لامحدود جوہر بخارات سے بدلتی وہ لوگ جو اب تک مذہبی خیالات پر اڑے ہوئے ہیں کہ اس عالم کے مادہ ایک عالم ہے اب اس کو محسوس صورت میں تصور نہیں کر سکتے بلکہ غیر محسوس مان سکتے ہیں۔

۲۔ مکتف کا یہ قول اہل اسلام کے عقاید کے خلاف ہے۔ ہم بہت اور روزخ کا جسمانیات سے ہونا تسلیم کرتے ہیں۔

یہ تضاد فوراً اب بعینہ وہ تضاد ہے جو کہ جسمانی اور ذہنی طبیعی اور نفسانی میں ہے۔  
۲۔ دوسرا بڑا نتیجہ یہ دریافت ہوا کہ کل اجسام کے تعلقات میں یکسانی ہے۔ اور یہ ممکن قرار پایا کہ طبیعی آثار پر سراسر ریاضیات کا استعمال ہو سکتا ہے۔ اس نے خود روشنی اور بے تعین ہونے کو عالم ادراک سے خارج کر دیا اب ان کے لئے سوائے ذہن اور اخلاق کے کوئی جائے پناہ باقی نہ رہی۔ تضاد محسوس مافوق حس یا غیر محسوس کا اب ادھر ہی معنی رکھتا ہے اب طبیعت اور ذہن یا اخلاق کے مقام پر میکائیت اور آزادی ہے۔

۳۔ تیسری بات یہ بنیادی مسلمات جدید فلسفہ طبیعی کے اس مرتبے پر فائز ہوئے کہ ٹھیک حد مادہ کی ایک معروضی یا امر خارجی کے اعتبار سے قرار پا گئی اور اس سے یہ بڑا مسئلہ پیدا ہوا کہ حس کے صفات (دیکھو صفحہ ۱۵) موضوعی (ذہنی) حقیقت رکھتے ہیں۔ عقلی نے اصلی اور عارضی اوصاف میں اجسام کے امتیاز کیا تھا۔ قسم اول میں اوس نے صورت نسبتی مقدار مقام وقت حرکت یا سکون عدد (شمار) انفراد یا اقران دوسرے اجسام کے ساتھ کر رکھا تھا۔ یہ تمام اوصاف جسم کے تصور سے قابل انفکاک نہیں ہیں۔ مگر جسم کے وجود کے لئے ضرور نہیں ہے کہ وہ سفید یا سرخ کر دیا یا میٹھا ہو اوس میں کھنکار ہو یا نہ ہو اوس کی خوشبو گوارا یا ناگوار ہو یہ سب ظہور ادون اثرات کے ہیں جسے ہمارے آلات حسیہ متاثر ہوتے ہیں۔ یہاں بھی تضاد طبیعی اور نفسی کا ایک جدید صورت اختیار کرتا ہے اور وہ بالکل درست ہے۔

۴۔ چوتھا عمدہ نتیجہ وہ تغیر ہے جو زمین کی عظمت کی تجویز میں واقع ہوا اور زمین کی عظمت کے ساتھ ہماری عظمت پر جو کہ زمین کے رہنے والے ہیں اور اب زمین کے باب میں معلومات حاصل کرنے میں ہم کو انہماک ہے زمین پہلے عالم کی مرکز مانی جاتی تھی اب وہ مرکز عالم نہ رہی۔ اب زمین ادون بی شمار سیاروں سے ایک ہے جو آفتاب کے گرد لاتناہی فضا میں دورہ کیا کرتے ہیں

عہ طبیعی سے یہاں جسم اور جسمانی مراد ہے درنہ طبیعی ایک اعتبار سے نفس اور نفسانی بھی ہے ۱۲

اب زمین کی وہ مقدار رکھی جو انتہا درجہ کی چھوٹی ہے (جو کرورٹن کے شمار میں بہت ہی چھوٹی سی کر ہے)۔ یہ فخر انسان کا کہ عالم کی ایجاد اور تکمیل سے مقصود آدمی کی ذات ہے اب بالکل ہیچ ہو گیا اب ادس کی قسمت کے بارے میں نہایت فرد تنی اور انکسار سے بھرا ہوا ایک تصور رہ گیا۔ اور وہ عقلی نظریات اگلی صدیوں کے نیست و نابود ہو گئے ہماری قوت علمی بالکل مشکوک قرار پائی اگر ہم کو عالم کے بارے میں کچھ معلوم ہو سکتا ہے تو وہ اقل قلیل ہے۔ ہم کو سوسائٹیت (ذہنیت) کا شعور ہوا اور ادس سے ناگزیر نتیجہ انسانی علم کے اور ادس کی استعداد کی محدود ہونے کا پیدا ہوا۔

۵۔ پانچویں اور سب کے بعد جو اثران (پیشرو) ابتدائی تحقیقات کا طبعی علوم پر پڑا ادس کا مقصد تھا بہتر فہم مشاہدہ اور تجربے کی قدر و قیمت سے کل علوم میں بشر فیکہ عقلی مقصد ادس پر حاوی ہوا اور معقولات کو استخراجی قوت سے مدد دی گئی ہو۔ عقلی کا بیان ہے جس واقعہ کا تجربہ ہو چکا ہو ادس کا بظاہر ہزاروں سال سے بھی نہیں ہو سکتا۔ اسی وقت میں جدید (تقابل) داخلی اور خارجی تجسہ بہ کا فلسفیانہ خیالات کے منظر پر نمایاں ہوا۔

۶۔ علم طبیعیات اور فلسفہ طبیعیات میں جو عقلی فرق ہے ادس کا اظہار اٹھارویں صدی کے اداسرین ہوا۔ ڈی کارٹیس کی کتاب پرہنسپہ فلاسوفی Principia Philosophiae میں دونوں کو ملا دیا۔ دلف کی اصطلاحات میں تجربی طبیعیات "اور عقلی کارمولوژی" (یعنی علم الکائنات) دلالت کرتے ہیں کہ طریقہ بیان کے اسلوب جدا جدا تھے (دیکھو ص ۳) موضوع بحث کا کوئی اختلاف نہ تھا۔ جدید طبیعیات کے مفہوم کے لئے ہم نیوٹن کے ممنون ہیں مگر نیوٹن نے طبیعیات اور فلسفہ میں کوئی امتیاز نہیں کیا۔ فلسفہ طبیعی کو مستقل مرتبہ ان تین کتابوں کی اشاعت سے ہوا جو اٹھارویں صدی کے آخر میں شائع ہوئیں۔ دسی ستم دی لانچر

معہ موضوعیت سے یہ مراد ہے کہ ماہیت اشیاء کے باب میں ہمارا علم بالکل اخلاقی ہے جس میں ذہن کی اختراع کو بہت دخل ہے حقیقت کے علم سے ہم بے بہرہ ہیں ۱۱



Systeme de la nature (۱۷۷۰)۔ کانٹ کی میٹافزک ان فان گس گرینڈی  
 نیچسرس ولسین خافستہ۔ Metaphysische Anfangs grunde der  
 Naturwissenschaft (۱۷۸۶)۔ اور شیلنگ Schelling کی ان ٹوارف  
 Entwurf eines systems der natural  
 فلسفہ (۱۷۹۹)۔ ان میں سے پہلی کتاب کی غرض اشاعت تھی نہ کہ علم  
 مراباد Miraband کا نام سرورق پر تھا مگر ظن غالب یہ ہے کہ اس کتاب کا مصنف  
 ہیرن ہولباخ Baron Holbach (۱۷۸۹) ہو یہ کتاب انسائیکلو پیڈیہ کی منفی  
 نقی اور نظائر اس میں اور لوگوں کے لکھے ہوئے مضامین بھی ہیں خصوصاً دی دیرٹ  
 Diderot کی لکھے ہوئے۔ پہلی جلد خالص مادی مابعد الطبیعت پر ہے (ف ۱۶)  
 دوسری جلد کامل ایک مذہبی مجادلہ ہے خصوصاً مسیحائی مواد کے متعلق۔ جو نتائج  
 اس وقت کے علم طبعیات نے حاصل کئے تھے وہ بڑے سلیقے سے ترتیب دئے گئے  
 تھے اور ان کو ایک طبعی طور کے نظام میں لائے تھے مگر کسی خاص تحقیقات کی  
 کوئی توجیہ اس میں موجود نہ تھی کانٹ کی مابعد الطبیعت ان نان گس گرینڈی میں  
 بعض یہ کوشش کی گئی ہے کہ بدیہی اصول سے تمام علم طبعیات کو قائم کریں لہذا  
 اس کتاب میں بہت ہی اعم تصورات سے بحث ہوتی ہے۔ یعنی مادہ حرکت  
 قوت وغیرہ۔ کانٹ دنیا پر ایک dynamic یعنی حرکت کی تصور بر فطرت کے پہنچ گیا  
 تھا اور اس نے دریافت کیا کہ حقیقی خاصہ عالم خارجی کے آثار کا قوتوں میں ہے  
 یہ قوتیں فضا پر تقسیم ہیں اور ان میں باہر مگر فعل و انفعال ہوا کرتا ہے (یعنی ایک قوت  
 دوسرے پر اثر کرتی ہے اور پھر یہ دوسری پلٹ کے پہلی پر)۔ شیلنگ نے اس مسئلہ کو لیلیا  
 اوس نے کانٹ کے نظریہ فطرت کی تکمیل کی خصوصاً وہ جزا اس نظریہ کا Organic  
 اجسام وادی الاعضاء سے تعلق رکھتا ہے اس بحث میں شیلنگ تدبیر اور اغراض کی دلیل کو

عہ یعنی عالم میں ہر شے ایک غرض خاص سے اور پھر اس کا طاقہ دوسرے اشیاء کے ساتھ  
 اغراض میسر پر بنتی ہے۔ یہ دلالت کرتی ہے صنایع عالم کے دانا اور حکیم ہونے پر بخلاف اون لوگوں کے  
 جو کہتے ہیں کہ عالم محض ایک اتفاقی اجتماع ذرات کا ہے جس کی کوئی غرض و غایت نہیں ہے۔

کام میں لایا ہے (ف ۲۰ دیکھو) اس قسم کی جمت کو کانٹ نے کرٹیک اتھیل سکرافٹ Kritik der Urtheilskraft (۱۷۹۰ء) میں بیان کیا ہے۔ کل فطرت کانٹ کے نزدیک ایک تدریجی نظام اغراض ہے جس کی ابتدا نہایت ادون درجے سے ہوتی ہے بظاہر لائینی اور بیڈول صورتوں سے جو ترقی کر کے بہت ہی بلند مرتبے پر پہنچتی ہیں یہ حکمت سے معمور اور بہت ہی نازک ظہور ہے یہ مرتبہ انسان کے ذہنی حیات میں بہم پہنچتا ہے۔ پس اس محل پر طبیعی ظہورات کی تکمیل کا مسئلہ فلسفہ پر مستند رکھا گیا ہے۔

۶۔ شیلنگ کا نظریہ تکمیل کی بڑی اشاعت ہو گئی اور لوگ ادس کو کما حقہ سمجھ گئے تھے اور باوجود ادس عجیب رنگ آمیزی کے جو خود مصنف نے کی تھی اور جو لوگ ادس کے اتباع ادس کے بعد ہی ہوئے تھے ان کے ہاتھوں سے ہوئی تھی۔ (جن میں سے ایٹنسن جی آکوجی) علم طبقات الارض میں سر آمد روزگار تھا اور اوکن Oken باڈیولوجی (علم الحیات میں) جو لوگ انیسویں صدی کے طبیعی علوم میں کچھ کام کر رہے تھے ادس کے نظریہ کی عام مقبولیت ہوئی ادن لوگوں کا شمار کم نہ تھا جنہوں نے اس زمانہ کے بعد صحیح علم کی تحقیقات میں خوب کام کیا تھا وہ حقیقہ شیلنگ کی فلسفہ فطرت کے ماننے والے تھے۔ شیلنگ کے فلسفہ کی بدنامی جو دور تک پہنچی تھی ادس وقت ہوئی جبکہ یہ تحقیق ہو گیا کہ وہ علما کافی نہیں ہے اور ادس کیساتھ ہی ہیکل کے فلسفہ کا جو تنزل ہو گیا تھا اس سے فلاسفہ کے ایسے اقوال سے جو علم کے طبعاً باب میں تھے بے اعتباری ہو گئی تھی۔ (مطلب یہ ہے کہ جو لوگ فلسفی بحث مباحث میں ہنہمک رہتے ہیں عموماً علم طبقات میں ادن کے اقوال قابل اعتبار نہیں ہیں)۔ ہم دیکھ سکتے ہیں کہ مواد علمی کی کمی کے باعث سے فلسفہ فطرت تفصیلی امور میں ناکافی رہا۔ ادس کی بڑی قدر و قیمت ادس خاص علم سے نہ تھی جو اس میں شامل تھا بلکہ اس قابلیت کی وجہ سے تھی کہ جو شوق حقیقت اشیاء کی دریافت کا

بقیہ حاشیہ مندرجہ ذیل پر۔ چونکہ ہم اغراض کے ملاحظہ کے عادی ہو گئے ہیں ہم کو ایسا ہی معلوم ہوتا ہے۔ یہ جمت بہت طولانی ہے جسکے بیان کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔

پھیلا ہوا تھا اُس کو فلسفہ فطرت نے لیکن دی عیسیٰ شوق اس کا مقتنی تھا کہ تمام چیزوں کی ماہیت کا حقت معلوم ہو جائے۔ چند چیزوں کا علم اس شوق کی تشکی کے لئے کافی نہ تھا بلکہ کل کائنات کا علم یعنی کل اشیاء خواہ عضویات سے ہوں خواہ غیر عضویات سے خواہ اذکاتعلق نفس سے ہو خواہ اجسام سے بالفعل یہ رسم سا ہوتا جاتا ہے کہ علوم کے مصنف اپنی فلسفی ضرورتوں پر اور فلاسفہ فلسفہ فطرت کے خاص مسائل پر صرف بذریعہ باعد الطبیعی اساس یا علمیات اور منطق کے فائز ہوں۔ یہ حالت ہمارے لئے کچھ اچھی نہیں ہے ہم اس سے خوش نہیں ہو سکتے۔ فلسفیانہ تصورات جن کو حامیان علوم فطریہ نے پیش کیا تھا وہ تقریباً سب کے سب بلا استثناء باطل ٹھہر گئے۔ وجہ اس کی یہ تھی کہ فلسفہ کی تاریخ سے آگاہی نہ تھی اور وہ نتائج جو تجربے نے پیدا کئے تھے ان کا میدان تنگ اور محدود تھا۔ بجائے دیگر ہم کو امید ہے کہ آئندہ ہم اشیاء کے قصص کے ذریعہ سے ایسے اشیاء جن سے فلسفہ فطرت کو تعلق ہے ثابت کریں گے کہ عموماً علوم طبیعی کے اصول کی تحقیق کا مقابلہ فلسفہ سے آج بھی اوسط طرح ہے جیسے ایک صدی پیشتر تھا۔

۴۔ یہ ایک بدیہی خامہ نیچرل فلاسفی فلسفہ فطرت کا ہے کہ وہ ایک جانب تو باعد الطبیعیات کو عبور کر جاتی ہے اور دوسری جانب علمیات اور منطق پر علمی نتائج کا مجموعہ اور اس مجموعہ کی ترتیب اور تدوین کلی نظریہ کائنات کے لئے بہت ہی ضروری ہے درحالیکہ نیچرلائس (ایک خاص طریقہ استعمال سے صورتوں اور ذخیرہ معلومات کو اپنا کر لیتا ہے۔ فلسفہ فطرت کے ممکن معہوم سے ہم یہاں تمام مضامین کو اخذ کر لیں گے باقی مسائل کو تین قسموں میں تقسیم کریں گے جن میں سے ہر قسم میں چند مضامین داخل ہیں۔

(۱) پہلی قسم میں جو بجائے خود ایک مجموعہ ہے اس میں چند مقررہ علمیات ہر علم کے مسائل ہیں۔ ان میں سے خاص وہ مسئلے ہیں جو عالم خارجی کے

عضویات میں داخل ہیں نباتات اور حیوانات غیر عضوی میں۔ جو چیزیں نباتات اور حیوانات کے سوا ہیں یعنی جمادات پانی ہوا وغیرہ ۱۲۔

متعلق ہیں۔ لفظ قانون کے معنے اور تصورات علیت جوہر اور تدریجی تکمیل کے یہ تو کما حقہ واضح ہے کہ مطالب مذکورہ کی بحث خالص منطقی مقدسہ (انچرل سائنس) علم طبیعیات کا ہے یہ مقدمہ بہت ضروری ہے۔ جملہ تصورات جن کا نام ابھی لیا گیا تھا اور عالم خارجی کے وجود کا مفروضہ خاص علوم کی توجہات اور تشبیحات میں بکار آمد ہے۔ مگر ان میں سے کسی مطلب پر بھی جامع بحث نہیں کی گئی جیسی بحث یہ مضامین چاہتے ہیں اور ان کی عمومیت جس بحث کی نوازا ہے۔ اگر یہ مقصد پورا ہو سکتا ہے تو فلسفہ طبیعی ہی سے ہو سکتا ہے۔

(۲) دوسرا امر یہ ہے کہ فلسفہ طبیعی میں بہت ہی انتہادی جہانچ علم طبیعیات کے طریقوں کی اور اسکے اساسی تصورات کی ہونا چاہئے۔ وہ مسائل جو شمار (۱) کے تحت میں مذکور ہوئے وہ علم طبیعیات کے اندر محدود نہیں ہیں اگرچہ اس علم میں ادن کا خاص استعمال ہوتا ہے دوسرے مجموعی قسم کے مسائل کی بحث ادن تصورات اور طرق کی ایسے لفظوں و اصطلاحوں میں کی گئی ہے جن تصورات کو علم طبیعیات نے صورت بخشی ہے۔ اور ادن کا علمی استعمال بھی انہیں حدود اندر ہوتا ہے۔ اس کا منطقی مادہ قوت انرجی حرکت سکائی اور زمانی حوادث طبیعی کے اجزائیں۔ یہ تصورات بھی مثل اور تصورات کے اگرچہ ان میں مخصوص علمی مقدمے علمی معلومات کہے ہیں لیکن ادن کی جانچ خود علم طبیعیات میں جیسی چاہئے ویسی نہیں ہوئی۔ اور وہ نازک اور لطیف طرز عمل جن کے ذریعہ سبہ علوم طبیعیہ علم کی حیثیت سے روز افزوں ترقی کرتے جاتے ہیں اور علم یونانیو باطبیعتا جاتا ہے۔ چاہئے کہ منطقی غور و فکر کے لئے بھاری مواد مہیا کرے۔

۸۔ (۳) بالآخر ہم کو چاہئے کہ فلسفہ فطرت کو علمی نظریات کی تحلیل اور ادن کی اندازہ شناسی کا منصب عطا کریں۔ یا کم از کم وہ نظریات جن کو مفہوم وسیع ہے نظریہ ذرات علم اسمیات میں ارتقا کا نظریہ میکائی اور زمانی اجزاء مؤثرہ حوادث طبیعی کے وغیرہ۔ اس عنوان میں ہم یہ ملاحظہ کریں گے۔ علمیات میں لفظ تصویر (نظریہ) اس حیثیت سے کہ اس کا استعمال طبیعیات میں ہے کیا ہی رکستا ہے یعنی طبیعیات میں اس کا کیا مفہوم ہے مقابل کے مفروضات کا فیصلہ

ہونا چاہئے۔ اور یہ فیصلہ ایسے واقعات پر مبنی ہو کہ جن کا علم ہم کو کما حقہ حاصل ہے اور اون کی مابعد الطبیعی قدر و قیمت بھی طموخا رہے۔ اس کے کہنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے کہ علمی تحقیقات کے طریقوں سے اور اون کے نتائج سے جو اس تحقیقات کے لئے ناگزیر ہیں کما جفتہ موانعت ہونا لازمی ہے۔

بیان مذکورہ بالا سے یہ نتیجہ نکلتا ہے (دیکھو فٹ ۶) کہ فلسفہ طبیعی پر تنصیب کی از حد کمی ہے۔ خاص مضامین اکثر طبعیات کے مضمون کے ہم کو پہنچے ہیں اور اون کے تصانیف میں اکثر ابواب شامل ہیں جن میں فلسفہ فطرت کی بحث ہے اکثر مابعد الطبیعی اور علمیات کے رسائل ہیں۔ ان سب کے علاوہ ہم ادلاً توجہ دلا سکتے ہیں ایف شٹائی سی F. Schuitze (دو جلدیں ۱۸۸۱ء۔ ۸۲ء) جسکا نام فلاسوفی ڈرنیر ویسن خافت Philosophie der Naturwissenschaft ہے پہلے حصہ میں نیچرل فلاسفی کی تاریخ کانٹ کے زمانہ تک دوسرے حصہ میں ایک تہہ تصریح انتقاد و تجربیت کی ہے مصنف نے اپنی بحث کو منحصر کیا ہے کانٹ کے مسلح نظر جس میں بہت عام مسائل فلسفہ فطرت کے ہیں۔ ثانیاً اہم مشورہ دیتے ہیں کے کرائمن K. Kroman کی تصنیف جو ایک بیش بہا تصنیف ہے جسکا نام ان سیری نیٹر ارکنٹس ہے Unsere Naturerkenntniss ۱۸۸۳ء۔ یہ ترجمہ دانش زبان سے کیا گیا ہے یہ کتاب مخصوص ہے ریاضیات اور نیچرل سائنس کی مابعد الطبیعی بحث سے کے لاسوٹ کی سختی ڈرائیو مسٹک K. Lasswitz۔ Geschichte der Atomistik (۲ جلدیں ۱۸۹۰ء) یہ بھی نیچرل فلاسفی کی تاریخ پر قابل ملاحظہ کتاب ہے (دیکھو ڈبلو ہویل تاریخ استقرائی انڈکٹو سائنس اینڈ فلاسفی آف دی انڈکٹو سائنس ۱۸۳۷ء۔ ۱۸۴۰ء)

[W. Whewell, History of the Inductive Science and Philosophy of the Inductive sciences, 1837 and 1840]

## ف۔ علم نفس

طبعی علوم میں علم نفس کا خاص وظیفہ اور اس کے عام اصول فلسفیانہ غور و فکر یہ دونوں جدا جدا کام ہیں ان دونوں کا امتیاز اٹھارویں صدی میں معلوم کر لیا گیا تھا۔ مگر علم نفس کا ایک خاص علم کی حیثیت سے فلسفیانہ تحقیقات جدا ہو جانا ابھی معرض ایجاد میں ہے۔ ہمارا تفصیلی بیان علم نفس کی تکمیل کا چاہتا ہے کہ ایسے سوالات سے بحث کیجائے جن کا تعلق متعین اور مخصوص مہارت سے ہو سب سے پہلے علم نفس کی تدوین میں چاہئے کہ جو تعلق جسمانی اور نفسانی میں ہے وہ صاف صاف بیان کر دیا جائے اور دونوں کے میدان محدود کر دئے جائیں یعنی نیچرل سائنس (علم طبیعیات) سائیکالوجی (علم نفس) کی وسعتوں کا اندازہ جداگانہ ہونا چاہئے۔ لہذا مفناین اور طریق کسی مصنف کے علم نفس کا مصنف کے شخصی مذاق پر موقوف ہے یعنی خود اس کا مفہوم نفسانی کی ماہیت کے متعلق کیا ہے۔ ہم تین زمانے اس علم کی تاریخ میں قابل اتیار سمجھتے ہیں۔

(۱) پہلے عہد میں ذہن کو جو تمام آثار نفسانی کا ماخذ ہے بعینہ قوت غریزی قرار دیا ہے جو کہ حیات کی اصل سمجھی جاتی تھی اس رائے میں ایک وسیع تر جسمانی علم نفس کی شال ہے۔ یعنی علم نفس کا میدان بہت وسیع ہو جاتا ہے۔

(۲) دوسرے عہد میں ذہن کی وسعت کو محدود کر دیا ہے کیونکہ لفظ ذہنی کی یہ تعریف کی گئی کہ وہ جس کا علم باطنی ادراک سے حاصل ہوتا ہے تحقیق کی اس منزل پر جو تقسیم جسمانی اور نفسانی کی ہوئی وہ موقوف ہے اس جلی تعامل پر جو خارجی اور داخلی ادراک میں ہے۔

(۳) تیسری بلکہ غالباً سب کے بعد کا عہد جس کا ظہور مراحت کے ساتھ حال ہی کے زمانے میں ہوا ہے اس عہد میں نفسانی کا وجود موضوعی کے

ساتھ ہی ہے یعنی ایسی کوئی شے جو موقوف ہے اوس فرد انسانی پر جس نے تجربہ کیا ہو۔ (یعنی موضوع سے تجربہ کرنے والے کی ذات مراد ہے) وہ عنصر اس تجربہ کا جو براہ مستقیم بلا غور و فکر حاصل ہوا ہے اور وہ خود اس امر پر شاہد ہے کہ وہ تجربہ کرنے والے ہی کی ذات پر موقوف ہے (نہ کسی اور شے پر جو تجربہ کرنے والے کی ذات سے خارج ہو) اس تجربہ میں نفسی عنصر یا جزو ہے بظاہر اس کے دوسرا عنصر اس تجربے کا جو موضوع سے بے نیاز ہے اور جس کا وجود اور طرز عمل اوسے کے خاص قوانین پر منحصر ہے یہ عنصر اصطلاحاً معروضی یا طبیعی ہے۔

۲۔ پہلے عہد کی رائے ذہن کی ماہیت کے باب میں قدیم زمانے سے یکے بعد دوسلے ٹھک بالکل حادی رہی۔ بغیر کسی شک و شبہ کے سب سے پہلی مدون اور مرتب تصنیف جو ہم تک پہنچی ہے ارسطاطیس کے رسالہ "پیری سیوٹھ" النفس میں ملتی ہے۔ اس رسالے کے پہلے مقالے میں ارسطاطیس نے مذاہب قدیم کو بیان کیا ہے اور ان کا انتقاد کیا ہے۔ دوسرے مقالہ میں اوس نے ذہن کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ "بالفعلیت" ہے بدن کی یعنی بدن کی قوت سے فعل میں آنے کا باعث ذہن ہے ذہن اصلی صورت گر ہے (یعنی علت فاعلی ہے)۔ اسی رسالے میں حکیم مومون نے قوائے ذہنیہ کو بھی تفصیل وار بیان کیا ہے۔ سب سے ادنیٰ ذہنی قوت قوت غاذیہ ہے۔ یہ نباتات کو ملتی ہے جو سب سے ادنیٰ آلیت (عضویت) یا نظام آلی ہے۔ اس سے بالاتر ذہن حاکم (حس کرنے والا) ہے۔ یعنی قوت حسیہ یہ قوت فاذیکریا شریک ہو کے حیوانات میں موجود ہے۔ ذہنی تکمیل کا اعلیٰ درجہ عقل سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کو ارسطاطیس نے انسان کا ماہ الامتیاز قرار دیا ہے جس میں عقل موجود ہے مع ادن دونوں قوتوں کے جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ سمجھنے کی بات یہ ہے کہ جس کو مصنف نے ذہن کے ساتھ منسوب کیا ہے قوت غاذیہ (یا تغذیہ) کے فعل کا نسبتاً باہتہ اوسکی یہ رائے ہے کہ ذہن اور اصل حیوانی

(روح حیوانی) دونوں حصہ ایک ہیں۔ یعنی ذہن ہی منبع اور تمام آثار کا ہے جس کے مجموعہ کو ہم حیات کہتے ہیں اور جو مقابل بیجان یا غیر آلی (پتھر وغیرہ) مادہ کے ہے۔ دوسرے مقالے کے خاتمہ پر جو اس کے بارے میں کچھ تحریر کیا ہے تیسرے مقالے میں ادراک اور تصور (حفظ اور خیال) فہم جذبہ (وجدان و ترقی اور حرکت پر بحث کی ہے۔ عیسائیوں کے فلسفہ نے ارسطاٹالس ہی سے یہ مسئلہ لیا ہے کہ ادراک گودہ با عقل نہ ہو یا ایسے ذہن کو جو عقل رکھتا ہے ادنیٰ درجہ کی ذہنی قوتوں سے علاحدہ کیا ہے۔ یہ تفریق صرف مفید ہی نہ تھی جس میں غیر ناطق حیوانات اور انسان کا فرق بنایا گیا ہے بلکہ اس تقسیم سے مخلوقات میں فانی اور غیر فانی کا امتیاز ظاہر ہو گیا اور ایک حصہ اور مادہ اس علم نفس سے حس اور عقل کے مقابل کا مہیا ہو گیا وہ قوت جو اشیاء و زمانی اس دنیا کی ہیں اور شعور واسطے ابدی اور اخروی امور کے حاصل ہو گیا جو اس عالم کے ادرا ہے۔

۳۔ یہی رائے ارسطائی عہد متاخرین کی فلسفہ میں بھی باقی رہی۔ اطلالیہ کے فلاسفہ طبیعات نے عموماً ذہن کو تقسیم کیا فانی اور غیر فانی میں ذہن کا وہ حصہ جو عقل کرتا ہے اور وہ حصہ جو محض ادراک رکھتا ہے اور انھوں نے شاید اور فوائد پر زیادہ زور دیا جو ذہن کے غیر فانی جز کو حاصل ہیں حقیقی علم کے اکتساب کے لئے۔ اس کا طریق عمل بصیرت سے حاصل کرتا ہے اور جو حقیقت کی معرفت بدانتہا براہ مستقیم ہوتی ہے درحالیکہ فانی حصہ ذہن کا جو اس پر منحصر ہے اور بذریعہ برہان اور استخراج کے علم حاصل کرتا ہے۔ فانی حصہ ایسی عقلیں کا اصل ماخذ ہے جو عموماً فہم سے غروب کی جاتی ہیں۔ مسلمات سے بذریعہ ترتیب و اجتماع تصورات کے۔

۴۔ دی کارٹس کی تفریق ذہنی اور بدن کی فکر ادا متداد کے واسطے ایک مخصوص بیان اسی بنیادی تصور کا ہے۔ یہ مادہ طبیعات میں زیادہ اہمیت رکھتا ہے بہ نسبت علم نفس کے وہ جسے پیشتر فانی جز ذہن کا کہا جاتا تھا دی کارٹس نے اس کو طبعی عالم سے غروب کیا



اس نقطہ سے علم نفس کی عمدہ تدوین کا راستہ کھل گیا۔ جب یہ ایجاب تحقیق ہو گیا کہ بصیرت سے علم ازان کو جو حاصل ہوتا ہے وہ انسان کی ذات میں ازلی و دلیعت نہیں ہے۔ یعنی انسان کے ساتھ ہی پیدا نہیں ہوا ہے اب اس غیر طبیعی علم کی رو کر دینے کے لئے زیادہ کوشش کی ضرورت نہ رہی کہ فانی اور غیر فانی اجزائیں ذہن تقسیم کیا جائے۔ اور اس سے عمدہ تر لفظ 'ذہنی' کی قائم ہو سکتی تھی۔ اس اصلاح کی عزت جان لوگ کو حاصل ہوئی جو کہ مدت اخیر کے علمیات کا بانی ہے (دیکھو ص ۲)۔ جان لوگ سے دوسرے علم نفس کا شروع ہوتا ہے۔ جس عہد کی خصوصیت سے ہے یہ تعریف ذہن کی کہ وہ منبع اور مانند باطنی حس کا ہے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ اس نظریہ سے تمام طرق عمل خالص عضوی طبیعی اور جسمانی سمجھے جائیں نہ کہ نفسی۔ اس لئے کہ طرق عمل عضوی حیات کے بذریعہ حواس ظاہری کے معلوم ہوتے ہیں۔ بعینہ اسی طرح جس طرح غیر عضوی اشیاء (پتھر کنکر پانی وغیرہ) کے آثار کا علم ہوتا ہے۔ وہ جہوری مقبولیت حواس کی صورتوں کی یعنی ادراکات کی لائٹنیز Seibniz کے استعمال اصطلاح ادراک اور ذاتی ادراک سے ظاہر ہوتی ہے جو لوگ کے احساس اور انکسار یعنی تامل کا جواب ہے۔ جو میں جو علم نفس اٹھارہویں صدی میں شائع تھا اس میں یہ نفیس ذہن کے حواس خارجی اور داخلی کی فعلیت کے لئے استعمال کی جاتی تھیں۔

آج بھی فرق نفسی اور طبیعی جسمانی کا منسوب ہوتا ہے لوگ کے اس اختیار سے جو اس نے داخلی اور خارجی ادراک میں کیا تھا اگرچہ تھوڑے سے تامل کے بعد معلوم ہو سکتا ہے کہ ان دونوں کے تعلق کا واضح تصور ان اصطلاحات سے نہیں ہو سکتا۔

بقیہ حاشیہ منگڈشتہ۔ اس کا یہ نتیجہ نکلتا ہی تھا کہ حیوانات ذہن یا نفس سے محروم ہیں اور خود بخود حلیتی ہوئی گل کی طرح ہیں ۱۲۔

مے معرفت اپنی ذات کی جس چیز سے ہوتی ہے اس کو اپر شس ذاتی ادراک ہے ۱۲۔

(۱۱) پہلی بات تو یہ ہے کہ کوئی باطنی حس موجود ہی نہیں ہے صرف بیرونی حاسے ہیں یعنی وہ مقررہ آلات جو تحریک کو وصول کرتے ہیں۔ پس یہ بیان اگر استعمال بھی کیا جائے تو مجازاً ممکن ہے نہ کہ درحقیقت۔ اور اس طور سے استعمال کرنا بھی خطرہ ہے۔<sup>۱۰</sup> لی نہیں ہے اس وقت تک جب تک کہ ادن کے فعل کی ماہیت کا واضح خیال پیشہ کسی اور طریقے سے حاصل نہ ہو چکا ہو۔

(۱۲) خارجی اور داخلی ادراک کے تضاد کو کافی سمجھ کے مفروضہ واقعات

کے عالم میں رہا باقی رکھا جائے۔ ایسے عالم کے لئے یہ کافی نہیں ہے۔ زمانہ حال کی علمیات (بحث علمی) نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ ہمارا اصلی تجربہ دو عالموں میں ایک دوسرے سے علیحدہ ہو سکے نہیں واقع ہوا ہے۔ بلکہ یکتہ وحدت رکھتا ہے۔ داخلی اور خارجی ادراک کے الفاظ سے جو تعلق ظاہر ہوتا ہے وہ عہد متاخرین میں پیدا ہوا ہے اور جملہ اجسام کے مشابہات پر منحصر ہے درحقیقت یہ دو جداگانہ فعلی نہیں ہیں جو درحقیقت از روئے ماہیت ایک دوسرے سے علیحدہ ہوں۔ بالفاظ دیگر یہ اصطلاحیں ضروری نہیں ہیں ان کے معنی ابہام سے خالی نہیں ہیں یہ دو جداگانہ فطرتوں پر دلالت نہیں کرتے جو دراصل علیحدہ ہوں گواہیک ہی زمانے میں ادن کا وقوع ہوا ہوسان کا مفہوم مجازی ہے۔ ان اصطلاحوں کا انتخاب سمجھ بوجھ کے نہیں ہوا ہے۔ نہ کسی گہرے اختیار پر اوٹکا استعمال ہوا ہے۔

(۱۳) بالآخر اگر یہ مفروضہ کہ ایک خارجی ادراک ہے اور دوسرا داخلی درست ہو تو حواس کے بارے میں ہم کو سخت حیرت ہوگی کہ ادن کے اوصاف کیا ہیں۔ یعنی وہ جس کو احساس کہتے ہیں کیا ہے؟ متاخرین کے علم طبیعیات میں گو کہ احساس کا استعمال خارجی طرق عمل کو مدد دینے کے لئے ہوتا ہے لیکن احساسات منسوب کئے جاتے ہیں جاننے والی کی ذات ہے جو کہ موضوع ان کا ہے۔ (دیکھو ٹم) بجائے دیگر اس میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ احساسات عالم خارجی میں پیدا ہوتے ہیں (لوک نے یہ بات خود صاف کہہ دی ہے) نہ کہ اندرونی ادراک میں پس علم نفس میں اس چیز کی بحث نہ ہوگی جو کہ بدامیت ایک جز ذہنی حیات کا ہے یعنی احساس سے (کیونکہ ادس کی

پیدائش عالم خارجی میں ہوئی ہے لہذا علم طبیعیات میں اوس کی بحث ہونا چاہئے  
 (۱) باہرین علم نفس ان چند سال سے اس طرف متوجہ ہوئے کہ  
 لفظ (سائیکیکل) نفسی کی نئی تعریف کی کوشش کریں۔ تیسرا بعد کا آغاز کہ لفظ  
 (سبجیکٹ) موضوع یا (سبجیکٹو) موضوعی (ایسپیمولوجی) علمیات میں بحث علم  
 کے خیالات کے بموجب کیا ہونا چاہئے۔ تجربے کی بنیاد کی اصل کا واحد ہونا  
 تسلیم کر لیا گیا ہے مگر یہ فرق نکالا گیا ہے کہ موضوعی اور معروضی عناصر جدا جدا  
 ہیں اور ان کی ترکیب سے احساسات پیدا ہوتے ہیں احساس (مثالیہ تصور  
 اور اک یہ نام موضوعی ارکان کہیں اور خالص حائث اور چیزوں کے تعلقات  
 یہ الفاظ معروضی ارکان کے ہیں مگر بعض آثار یا مظاہر اصلی تجربے کے جن کی  
 ماہیت خالصاً موضوعی ہے۔ حلقہ کی تصویریں حسیات (وجہانی) خواہشیں  
 ارادے۔ لہذا ان کی جانچ علم نفس ہی سے ہو سکتی ہے (انہ طبیعیات سے)۔ یہ  
 ظاہر ہے کہ جو لوگ موضوع اور معروض کی تفریق پر نظر رکھتے ہیں تاکہ نفسی اور  
 جسمانی میں امتیاز پیدا ہو وہ بڑا کام اپنے ذمہ لیتے ہیں۔ ان کو ہر مخصوص حالت میں  
 دریافت کر لینا ہو گا کہ کس قدر حصہ کسی تجربے کا موضوعی ارکان سے منسوب ہو سکتا  
 ہے۔ لیکن یہ بعینہ وہ کام ہے جو علم طبیعیات کے تحقق کرتے رہتے ہیں۔ ہر شخص  
 جس کو علمی تحقیقات کا موقع ملتا ہے اوس کو معلوم ہے کہ پہلا مقصد اس تحریر  
 کا یہ ہے کہ شے یا معروض کا علم حاصل ہو۔ یا جو چیز معروض سے تعلق رکھتی ہے  
 اوس کا علم موضوعی افتاتوں سے جدا کر کے (یعنی جو کچھ ذہن کی طرف سے  
 خارجی معروض پر لگا دیا گیا ہے) مشاہدہ کی غلطی کا خیال ہی (علاوہ اور مادہ  
 اتفاقی اغلاط یا نقلی نزاع کے) اس پر دلالت کرتا ہے کہ کبھی آثار کی تحقیقات  
 میں موضوعی یا ذہنی حالتوں کا بھی دخل ہے۔ اور مسئلہ مہم و مفہوم کہ ہم دیکھتے یا سنتے  
 ہیں ایسی کوئی چیز ہے جو موجود نہیں ہے یعنی خارج میں یا جس کو ہم سمجھتے ہیں کہ

۱۔ یہ ہندسہ مطابق کتاب کے ہے اگرچہ شمار سے ۴ ہونا چاہئے تھا لیکن اس کے بعد ۶ ہے  
 لہذا اس کو برقرار رکھا کہ تن کی مطابقت باقی رہے ۱۲۔

دیکھ رہے وہ صرف آنکھ ہی میں ہے۔ یہ عامیانہ خیال ہم کو جملہ مستقیم اوسمی شکل پہنچا دیتا ہے۔ کمال شعور ایک سیدھے سادے آدمی کے لئے ہر تجربے میں ایک مجموعہ واحد ہے۔ جب کوئی تجربات پر غور و تعمق کا عادی ہو جاتا ہے اور ذہن کو تجربات کی مزادلت ہو جاتی ہے اوس وقت موضوعی اور معروضی کا امتیاز ہوتا ہے دونوں عالم جدا جدا موجود معلوم ہوتے ہیں گویا کہ اصل حقیقت میں وجود کی دو جدا گانہ صورتیں ہیں۔ جس طرح ایک سادی قوس تحلیلی ہندسے میں دو منیروں (الادریج) کی تفاعل ہے منحنی ایک مرتب ہے اور دوسرا اس کے آگے خود قوس کی وحدت پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا اوسی طرح انسانی تجربے کا عالم موضوعی اور معروضی دو رکنوں میں تحلیل ہو سکتا ہے اس سے تجربے کی اتصالی وحدت پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا۔ (دیکھو فٹ ۲) ای مانخ (بڑیگ زورانا لائز در اسپنڈلگن

E. Mach (Beitrage Zur Analyse der Empfindungen) (۱۸۸۶)

1886) اور آردیریس (ف ۱) نے سب سے پہلے اس بارے پر عمل کر کے ادسکو عقلی ترتیب سے مدون کیا ہے۔ مصنف کو یقین ہے کہ اوس نے علم کی توضیح پہلے پہل کی ہے اسی سطح نظر سے اپنی کتاب گزٹڈرس در سائیکولوجی (۱۸۹۳) ترمیم میں (۱۸۹۵)۔

(۶) بہت اگلے زمانے سے یہ کوششیں ہوتی رہی ہیں۔ کم دیش ماہیت ذہن کے باب میں (جو رائے اس زمانے میں شائع تھی اوس سے متاثر ہو کے یا مستقلاً) کہ نفسی اور خالصاً جسمانی طرق عمل (کے افعال و خواص) کا باہمی تعلق دریافت کیا جائے۔ نظریہ روح حیوانی جس کی توجیہ دوسری صدی عیسوی میں کلاؤڈیس جالینوس Claudius Galenus نے کی تھی۔ اس کو بڑی قبولیت حاصل ہوئی۔ اس لحاظ سے کہ وہ توضیح تھی بدن انسان کے حیوانی طرق کی اور ان کا تعلق بعض نفسی افاعیل سے۔ یہ رائے جاری رہی اٹھارہویں صدی کے آخر تک اور اس میں بہت ہی خفیف سا تغیر ہوا۔ اعصاب بہت باریک نلیاں سمجھی جاتی تھیں جو ادعیمہ (ظروف) خون کے نازک شعبوں کے لئے مناسب تھیں۔ بہت ہی حار متحرک اھد نازک ذرے خون کے اون میں اپنی راہ کر لیتے تھے

اور یہی ذرات روح حیوانی تھے لہذا دل اصلی مرکز زندگی کے جملہ آثار کا مان لیا گیا تھا۔ دل کی گرمی حرارت غریزی خون کی حرکت کا باعث تھی جو تمام نظام دماغی میں دور تک پہنچا دیتی ہے۔ اس قدر قریب العہد یعنی ۱۷۷۲ء ای لمپیز نے اپنی کتاب انتھروپالوجی میں علم خواص الاعضا سے ایک نظریہ نکالا تھا یعنی توجہ کا موقوف ہونا مفروضہ روح حیوانی پر۔ لیکن سولہویں اور سترہویں صدیوں میں مخصوص انفعالات طبعی و اعضا کی توجہ کے لئے منتخب کر لئے گئے تھے۔ ڈی کارٹس (دس کارٹیس) نے جہاں (Les passions de l'ame 1650) نے جذبات کو نفس و بدن کے باہمی فعل و انفعالات کا مخصوص اثر بتوڑ دیا تھا اور وہ یہ تحقیق کرنا چاہتا تھا کہ دل کے افحال میں جو تغیرات ہوتے ہیں اون کا ادراک ہو سکتا ہے اور ممکن ہے کہ وہ تغیرات جذبات پر دلالت کریں اسلیحہ فلکسٹن (Melancthon جو اکثر دجور سے ارسلطانیس کے عہدہ اتباع سے تھا اپنی کتاب (دی اینہ ۱۵۲۰ء) میں یہ کام کر چکا تھا۔ اس فرقے کے قابل توجہ تابعین سے لہ دوئیں و ڈوئیں Ludovicus Vives ایک فلسفی اسپانیہ کا رہنے والا تھا اس نے کتاب (دی اینہ اٹ وائٹا ۱۵۳۹ء) میں تحریر کی۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ علم خواص الاعضا سے جو ترجمانی ہوئی تھی اس کو ذہن کی اس تفسیر نے کہ ایک جزا اس کا فانی اور دوسرا غیر فانی ہے بڑی مدد دی (د ۲۷) یہ خیال کہ نفسی فانی افایل موقوف ہیں بعض جسمانی طرق عمل پر اس توجہ میں کوئی خطرہ نہیں ہے نہ کوئی سنا فافہ ہے۔

پہلی منطقی تنظیم ادن تمام کوششوں کی جو اس عہد میں ہوئیں تاکہ ایک صحیح نظریہ جذبات کے بارے میں وضع کیا جائے اسپینوزا (Spinoza) نے اپنی کتاب اخلاق مقالہ چہارم میں لکھ دیا تھا۔ اس مقالے میں ہم کو ایک مضمرہ ملتا ہے اور اس کا پہلی ارتباط کی بہسم پہنچتی ہے جو نفسی اور جسمانی طریقوں میں ہے لیکن اس کا بدل جانا اس زمانے میں جبکہ علم نفس کا دوسرا عہد داخل ہوا ضروری تھا واقعہ یہ ہے کہ لو کہہ کی کتاب کی اشاعت کے بعد خصوصاً برمن میں جبکہ باطنی اور اک کے متعلق خالص علم نفس کی تکمیل ہوئی اس میں سمجھ بوجھ کے یا کچھ بغیر

سمجھے ہوئے بھی ذہنی آثار میں جسمانی شروط کا کلیتہً لحاظ نہیں کیا گیا۔ اس سے تجربی یا سرسری نظریہ ذہن پیدا ہوا جس کو یہ نام یعنی علم نفس تجربی دلف Wolff نے بخشتا تھا۔

(۷) سر آندرگز کاراڈن علمائے نفسیات میں جنہوں نے حاکم باطنی تجربہ پر انحصار کیا تھا جے ان ٹٹنس J. N. Tetens تھا اوس ضخیم کتاب

Philosophische Versuche über die Menschliche Natur

und ihre Entwicklung جو دو جلدوں میں تھی وہ اب بھی محض تاریخی دانہ جی نہیں رکھتی بلکہ اس مرتبے سے کچھ زیادہ ہے۔ خلاصہ واقعات کا جو واقعات اوس عہد میں دریافت ہو چکے تھے نہایت جامع ہے اور مصنفانہ ہے اور واقعات مذکور کے منطقی اتصال کا بہت لحاظ رکھا گیا ہے۔ ایسی ہی کوششیں صرف باطنی تجربہ نفسیات کی عمارت کے قائم کرنے کی ہمارے زمانہ تک ہوتی رہی ہیں۔ ہرٹ

کی کتاب لہرنج زور سائیکا لوجی ۱۸۱۶ Lehrbuch der Psychologie اوس کے بعد سائیکا لوجی اس دس فہستہ Sychologie als Wissenschaft

(مجلد ۱۸۲۴-۲۵) اڈن کتابوں میں ہیں جو بہت اہمیت رکھتی ہیں۔ ہربرٹ نے یہی کوشش کی تھی کہ بعض مابعد الطبعی مسلمات پر جو ذہن کی ماہیت اور قوی سے تعلق ہیں اور ریاضی کے ضوابط پر بنا کر کے ایک صحیح سائیکا لوجی لکھی جائے

جو کہ علم سکوں اور مکانات Statics and mechanics کے ہر ماہرین علم کے متاخرین ہیں برٹینو (سائیکا لوجی دن امبرین اسٹینڈنکٹ اول ۱۸۴۶) اور تھامس ڈانی

گرنڈ تھاٹن ڈیس سلیپس ۱۸۶۸ F. Brentano (Psychologie vom

Empirischen Stand punkt.) and Th. Lipps (Die Grundthatsachen des Seelenlebens)

ہربرٹ کے علاوہ ایضاً ہیٹینگ دلہرنج Lehrbuch کے سائیکا لوجی اس نیز دس خافت طبع چہارم ۱۸۷۷ قابل قدر کوشش کی کہ سائیکا لوجی علم نفس کو بلا مدد فزیکا لوجی کے لکھیں اس کی کوئی مشبہ نہیں کہ اسی بحث اس علم کی بجائے خود ممکن ہے۔ یہی ایکٹ طریقہ معلومات سے ہے جس سے بعض مشکل اور پیچیدہ ذہنی حالتوں پر بحث ہوئی ہے

جب ہم سے کہا جائے کہ نفسی ترکیب (میکانیت) کی جمالی اخلاقی منطقی یا مذہبی تصور کی یا جذبہ یا ارادی فعل کی بیان کرو تو ہم کو دماغ کے افعال سے اس مسئلہ کے حل میں کوئی مدد نہیں مل سکتی۔ ہم کسی دماغی فعل سے ان نفسی تصورات کو منسوب نہیں کر سکتے۔ کیونکہ حقیقی مسئلہ صرف یہ ہے کہ ایک پیچیدہ ذہنی تجربے کی تحلیل کی جائے نہ کہ تعین بدنی حالات کا۔ اگر ہم ابتدائی طرق عمل کو اور ادن کے ایک دوسرے کیساتھ مل کے کام کرنے کو بیان کریں کسی پیچیدہ مجموعہ میں بشرطیکہ علمی صحت کے ساتھ ہو تو کسی ظہور کا دریافت کرنا بہ حیثیت ماہر نفسیات کے ہم سے معقول فرمایش ہوگی تو بس ہم نے حق توضیح کو جیسا چاہئے تھا ادا کر دیا۔ نفسی بیان باطنی تجربات کا مستثبات سے ہو جاتا ہے جبکہ مجبوراً معین تصورات سے یا ثانوی مفردضات سے کام لیا جاتا ہے ایسے تصورات اور مفردضات جن کا استخراج باطنی تجربات سے خود ہی ممکن نہیں ہے۔ (یعنی جن مقدمات پر توضیح کی بنیاد کیجاتی ہے اونہی خود ہی توضیح باطنی تجربات سے نہیں ہو سکتی)۔ لیکن ہماری ذہنی حیات جہاں تک ہم کو اس حیات کا علم ہے کسی طرح خود کا مل نہیں ہے۔ اس طرح فی الواقع اکثر ماہرین علم نفس اس فرقے کے مجبور ہو کے لاشعور کو ارادی سے استعمال کرتے ہیں تاکہ جہاں جہاں کوئی بات رکھی ہے اس کی رخنہ بندی ہو جائے ایسے خالی مقامات باطنی تجربات ہی میں پائے جاتے ہیں اور بسیط نفسی طرق کے نظریہ کی بنیاد ایسے ذہن پر رکھتے ہیں جو ایک جوہر متقل بذات خود قائم ہے جو واقعات شعور کے عقب میں ہے اور ادن پر تصرف رکھتا ہے اور ادن کا ترتیب دینے والا ہے سائنس کی ضرورتوں کے پورا کرنے کے لئے ان میں سے کوئی مسئلہ کافی نہیں ہے۔

عہدہ اعمال نفسی جو دماغ میں جاری رہتے ہیں اور ادن کا علم ہم کو نہیں ہوتا ایک اصطلاح علم کی ہے سب کا نفس یعنی "تحت الشعور" یعنی وہ ایسے امور ہیں جن کا عمل دماغ میں جاری رہتا ہے گوکہ ہم کو ادن کا شعور نہیں ہوتا مثلاً خزانہ خیال میں جو تصویریں اشیاء کی ہیں وہ تحت الشعور رہتی ہیں اور جب ادنی ہم کو ضرورت ہوتی ہے یاد آ جاتی ہیں ۱۲ مترجم۔

(۸) چنانچہ وہ علم نفس جس کی بنا علم خواص الاعضاء پر ہے جس کے ابتدائی مقدموں کو ہم نے ابھی بیان کیا رفتہ رفتہ اس نے بڑی اہمیت کا درجہ حاصل کر لیا۔ اور جب سے جدید تعریف (یعنی اس علم کی تاریخ کا تقسیم ہے عہد کی) یعنی علم نفس کے موضوع بحث کی تعریف وہ بھی اسی جانب لے گئی کہ نفسانی جو ذہنی شرائط سے مشروط ہے اس کا اتصال شرط یعنی فرد جسمانی کے ساتھ ہے لہذا جدید علم نفس ایک ایسا علم ہو گیا جس میں خاص ارکان سے بحث ہوتی ہے ابتدائی تجربے جو کہ موقوف ہیں ایسے موضوعات پر جو خود جہاں ہیں اور وہی تجربہ کرنے والے بھی ہیں۔ اس نتیجہ پر ہم صرف خاص ماہرین علم نفس کے عمل سے نہیں پہنچے بلکہ ماہرین خواص الاعضاء کی بھی اس میں شرکت ہے۔ چند سال سے عموماً یہ رسم ہو گیا ہے کہ ذہنی آثار کو علم خواص الاعضاء میں داخل کر دیا کرتے ہیں اس حیثیت سے کہ ذہنی آثار نوعی افعال جانداروں کے ہیں پچھلی صدی کے علمائے نفس میں دی ہارملی (مشاہدات انسان پر ۱۷۹۴ء) جے بریٹلی (۱۸۰۳ء) آئزروڈنٹس آن مین (Observations on man) اور سی ہرنش (ایسے دی سائیکا لوجی ۱۷۵۵ء اور اوس کے بعد) کے نام لئے جاتے ہیں۔ لیچلڈر ٹڈی سنخی سائیکا لوجی ۱۸۵۲ (Medicische) سائینگک سمت میں ترقی کرنے کے آثار میں ہے۔

بالآخر جدید سائیکا لوجی کی تہذیب و تنظیم ڈبلو وڈٹ کی کتاب

Grund Züge der Physiologische Psychologie سائیکا لوجی

۱۸۶۳ء میں ہوئی ہے۔ دو جلدیں طبع چارم کی ۱۸۹۳ء میں شائع ہوئیں۔ اس تصنیف میں یہ خیال غالب ہے کہ نفسی طبیعی میں براہری قائم رہنا چاہئے یعنی بموجب اس مفروض کے کہ کوئی نہ کوئی طبیعی یا عضوی عمل ہر نفسی

مع مصنف کے اس قول کا منشا یہ ہے کہ ہر نفسی واقعہ کیساتھ ہی ایک تغیر جسمانی اعصابی متعلقہ وغیرہ میں حادث ہوتا ہے۔ کوئی ایسا فعل نہیں ہے جو محض نفسی ہو اور اس کے مقابل جسمانی اثر ثابت نہ ہو ۱۲۔



عمل کے ساتھ منسوب ہو سکتا ہے۔ نفسی عمل جس کا علم باطنی اوداک سے ہوتا ہے ہر چیز جس کو اور نظریات سے منسوب کریں گے لاشعوری اسے یا ایک جوہری ذہن سے بنا بر اس مذہب کے جو ابھی بیان ہوا ہے عضویات کی قلمرو میں داخل ہے یہ اصول عضویاتی نفسیات کے لئے ثابت کرتا ہے افعال کا مشاہدہ ہو یا کم از کم قابل مشاہدہ ہونا جو افعال یا طرق عمل ذہنی آثار کی توضیح کرتے ہیں۔ نفسی طبعی موازات جس کا ذکر ہو رہا ہے کوئی مابعد الطبعی اصول نہیں ہے اور نہ اس کو مادیت (دیکھو ف ۱۶) سے کچھ کام ہے جو مادی حرکات کو نفسی آثار کی علت قرار دیتے ہیں۔ جسمانی شرط ہے ذہنی کی اوسی منہی سے جس طرح ایک مقدار موقوف ہوتی ہے دوسرے پر کسی ریاضی کی تفعیل میں لیجئے یکساں ارتباط دو چیزوں میں اس طرح کا کہ جب ایک بدل جائے تو دوسرا بھی بدل جائے۔ دوسری غلطوں میں یہ ایک ناظم اصول ہے (دیکھو ف ۳۲)۔

(۹) اس مسئلہ کی بنا پر کہ یکساں ربط جسمانی اور ذہنی احمال میں ہے ہم ایک جدید اور قابل قدر استعمال نفسیات کی تحقیقات میں کر سکتے ہیں۔ لیجئے تجربہ۔ ابتداً نفسی امور کے تجربوں کی بعض ایسے قدیم تصانیف میں پائی جاتی ہے جس میں حواس کے نفسی مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ رنگ کے احساس کا موقوف ہونا طبعی محرک پر لیجئے روشنی پر یا اس کے متاثر مسموعی کا احساس صوتی آثار پر اس سے ایسے نتائج نکلے جو طبعی دریافت میں قدامت کے لحاظ سے دور تک پہنچے اور یہ احساس کی نفسی تحقیقات میں بہت مفید ہو سکتے ہیں۔ لیکن تجربات صراحتاً نفسی اغراض سے ہوئے وہ نسبتاً ایک جدید صورت اس علم کی ہے۔ ٹیٹنس Tetens (دیکھو ف ۱۸) اور بونٹ (Bonent) اکثر مختصر طور سے ان تجربات کو بیان کر دیتے ہیں۔ حتیٰ کہ ویبر E. H. Weber نے اپنی مشہور کتاب شائع کی جس میں حواس اور عواصیت پر بحث کی ہے جس کتاب

اسے یہ ریاضی کی اصطلاح ہے مثلاً  $2 + 2$  یہ ایک تفعیل ہوئی اس میں لا اور وغیرہیں مستقل ہے اور لا پر موقوف ہے۔

کا نام یو برڈن ٹاسٹس ڈاس گینگلی فہل  
 Gemeingi fiele ہے آرو گیز کی کتاب  
 I Handmasterbuch der Physiologie  
 نے حقیقت مرتب تجربات کے لئے سرگرمی پیدا کر دی اور  
 نفسی تحقیقات میں تجربی اسلوب جاری ہوا۔ اور تجربی سائیکا لوجی کی جی ٹی فلز کی  
 سفید تحقیقات سے صورت ہی بدل گئی یہ واقعہ ۱۸۶۰ کا تھا۔ فلز کی کتاب بنام  
 ایلمنٹی سائیکو فزک Eelementy Psychophysilo میں طبع دوم اور پھر  
 بلا تفریق ۱۸۸۹ میں) شائع ہوئی۔ فلز سائیکو فزک سے مراد لیتا ہے ٹھیک نظریہ طبیعی  
 اور نفسی ربط و ارتباط کا اور تجربے کا کام میں لانا اس سلسلہ پر مبنی تھا کہ احساس کا  
 موقوف ہونا محرک پر ریاضی کے حساب سے بیان کیا جاسکتا ہے اسی کی پیروی  
 کی دلدت نے اور اپنے تجربی طریقوں کو جاری کیا اور تجربات کے نتائج کو اپنی  
 فزیا لوجیکل سائیکا لوجی میں تحریر کیا۔

اب ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ میدان سائیکا لوجی کا ایک خاص علم کی حیثیت  
 سے مقرر کر دیا گیا ہے۔ اس میں داخل ہے (ا) پیچیدہ واقعات شعور کے بسیط اثر  
 سادے واقعات میں تحلیل ہو گئے۔ (ب) مقرر ہو گیا موقوف ہونا نفسی امور کا  
 طبیعی (یا اعصابی) پر اور یہ کہ طبیعی اور نفسی واقعات برابر برابر جاری رہتے ہیں  
 (ج) تجربے کو کام میں لانا تاکہ خارجی پیمانہ ذہنی اعمال کا حاصل ہو جائے اور  
 اون کی ٹھیک ماہیت دریافت ہو جائے نفسی حیات کی تدریجی تکمیل کی تاریخ  
 ممکن ہے کہ مستقل علمی تحقیقات کا موضوع بحث قرار پائے۔ ہر برٹ اسپنسر نے  
 (دی پرنسپلس آف سائیکا لوجی مطبوعہ ۱۸۸۵ء و بعد) اپنی کتاب اصول علم نفس  
 میں لکھا ہے ترتیب کے ساتھ تدریجی تکمیل کے مطلع نظر سے۔ گو کہ وہ یک طرفہ ہے  
 کیونکہ حیوانی سائیکا لوجی اور بحسن کی سائیکا لوجی بھی عام عنوان میں داخل ہے  
 بالآخر یہ بات قابل ملاحظہ ہے کہ ائم لڑاس اور انچھ اسٹین تھل نے امتیاز کیا ہے  
 قومی سائیکا لوجی اور شخصی (یعنی ایک فرد انسان کی) سائیکا لوجی میں۔ قومی  
 سائیکا لوجی میں داخل ہے حقیق ایسے آثار کی جو ایک نظام آلی سے موجد نہیں  
 ہو سکتے۔ بلکہ اون کا مبدو ایک جماعت انسانوں کی یا ایک قوم ہے۔ زبان

اور رسم و رواج ایسے آثار کی مثالیں ہیں۔

(۱۰) یہ ظاہر ہے کہ تحقیق کے جملہ معروضات جن کو ہم نے فقرہ بالا میں جمع کیا ہے علم نفس سے متعلق ہیں اس حیثیت سے کہ علم نفس کو ایک خاص علم سمجھیں فلسفیانہ سائیکا لوجی سے اس کو کوئی واسطہ نہیں ہے کیونکہ یہ سب یکساں طور سے اساسی واقعات ہیں۔ خاص واقعات مثل اور طبعی آثار کے اگر ہم فلسفہ کی تعریف کریں کہ وہ علم الاصول ہے تو ہم اس نفسی تحقیقات کو فلسفیانہ نہیں کہہ سکتے بے شک اس نقطہ پر عضو یا قی علم نفس کے ماہرین عموماً متفق ہیں۔ مگر اسی وجہ سے تو یہ دریافت کرنا ضروری ہو جاتا ہے کہ کیا سائنٹیفک سائیکا لوجی کے پہلو پہلے فلسفیانہ سائیکا لوجی نہیں ہو سکتی اور اگر ایسا ہے تو اس کو کیا تعلق رہے گا فلسفہ ذہن سے یا مثل سائنس یا ذہنی صناعت جو کہ میگل کے وقت سے مقابل فلسفہ فطرت کے چلا آتا ہے۔

(۱۱) خاص مسائل کی فہرست سے جو فلسفیانہ نفسیات کے چیزیں پڑتے ہیں (دیکھو ٹی) اولاً تو (الف) فلسفیانہ سائیکا لوجی میں علمیات اور منطقی مقدمات سے صناعتی یا تجربی نفسیات کی بحث ہوگی۔ ان میں داخل ہیں تصورات موضوع اور فرد (شخص واحد) کے نفسی علمیت اور نفسی مساحت تخلیقی ترکیبی اور تکنیکی طریقوں کی وغیرہ (ب) اس علم میں چاہئے کہ ایک انتقادی امتحان ایسے اساسی تصورات کا ہو جو تجربی سائیکا لوجی میں بکار آمد ہیں اور فلسفہ کے نفع کے لئے ان کی جانچ پرتال کی جائے نظریات مکانی اور زمانی مثالیات احساس اور تلامزم وغیرہ کے۔

(۲) نظریات جو ہریت اور واقعیت (بالفعلیت) کی بحث میں ہم قریب مابعد الطبیعت کے آجاتے ہیں۔ پہلا یعنی جو ہریت کی بحث) تو جو ہر ذہن کا مقدمہ یعنی ذہن یا نفس ایک جوہر قائم بذات خود ہے اور دوسرا یعنی واقعیت (یا بالفعلیت) کی بحث گویا اسکی مدعی ہے کہ افعال شعور جو بلا واسطہ حاصل ہوں ذہنی حقیقت کو شامل ہیں یعنی شعور کے افعال اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ نفس قائم بذات خود ہے۔

(۳) یہ تعلیم تعلق رکھتی ہے مسئلہ عقلیت اور مسئلہ ارادیت کے تصادم سے۔ مسئلہ عقلیت ذہنی تجربے کے عناصر کو عقلی طرق عمل میں پاتا ہے یعنی فکر اور تصور یا مثالیہ میں۔ ارادیت کا یہ منشا ہے کہ آثار ارادے کے نمونہ یاہل ذہنی حیات کی ایک وسیع حد تک۔ یعنی ارادی افعال ہی ذہن کی جوہر پر دلالت کرتے ہیں۔

(۴) اصطلاحات واحدیت اور اثنیت مادیت اور روحانیت (جن سے ہم باب سوم میں تفصیلی بحث کریں گے) دلالت کرتے ہیں مسئلہ نفسی اور طبعی یعنی جسمانی کے باہمی تعلق کے حل یا توجیہ پر۔ ہم متعدد مفہامین فلسفیانہ علم نفس کے انداز کے اون جلدوں میں پاتے ہیں جن میں بحث علم اور ما بعد الطبیعت کے عنوانوں کے تصانیف ہیں یا اون کتابوں میں داخل ہیں جن کے بڑے حصے میں مناعی بحث سائیکا لوجی کی ہے۔ پہلی کوشش بعد متاخر میں فلسفیانہ سائیکا لوجی کو ایک مستقل تعلیم بنانے کی ہے۔ J. Rhemke

کی کتاب لہرنج ڈرائجمن سائیکا لوجی Lehrbuch der All Geirginen Psychologie (۱۸۹۳) میں پائی جاتی ہے۔ پہلی کی پیردی جی۔ بی۔ لیسٹ G. T. Ladd نے کتاب فلسفہ ذہن میں کی تھی جو ۱۸۹۵ میں شائع ہوئی۔

۱۱۔ فلسفیانہ سائیکا لوجی اس معنی سے فلسفہ ذہن یا فیل سائنس (ذہنی صناعیت) نہیں ہے۔ اس کو صرف مخصوص مقدمات سے بحث ہے جو بنیادی تصور یا نظریات تجربی سائیکا لوجی کے ہیں۔ اور کسی طرح مقدمات سے دوسرے ذہنی

عہ واحدیت کے ماننے والے وحدت وجود کے قائل ہیں کہ تمام عالم کی ایک ہی اصل ہے خواہ اس کو خدا کہو خواہ کائنات۔ اثنیت والے عالم کی اصل دو عنصر کو ٹھہراتے ہیں مثل زرتشتیوں کے جوئیہ کا فاعل یزدان کو اور شر کا فاعل اہرن کو قرار دیتے ہیں مادیت کے قائل کل عالم کی اصل مادہ کو ٹھہراتے اور روحانیت والے مادہ کے عوض روح کو کل عالم کی اصل مانتے ہیں۔ مصنف کے نزدیک یہ جملہ مذاہب گویا جواب ہیں مسئلہ تعلق نفس اور بدن کے ۱۲ مترجم۔

صناعتوں کے اس کو تعلق نہیں ہے۔ اگر اون میں داخل ہے خود تجویزی سائیکا لوجی تو پھر مصنف کے نزدیک فلسفیانہ سائیکا لوجی عام فلسفہ ذہن کے ایک جزو سے زیادہ نہیں ہے اس کے ساتھ کے دوسرے شعبے فلسفہ قانون اور فلسفہ مذہب فلسفہ تاریخ اور شاید فلسفہ اخلاق اور فلسفہ جمالیات بھی ان مختلف تعلیمات کے ساتھ جو ایک ہی عنوان کے تحت میں ہیں یہ مناسب معلوم ہوگا کہ عام فلسفہ ذہن کے خیال ہی سے باز رہیں یا ذہنی صنعت سے کلیتہً اس لئے اور بھی کہ اس علم میں کوئی حقیقی تقابل فلسفہ فطرت سے نہیں پیدا ہوتا۔ جمالیات میں مثلاً ضرور ہے کہ بعض اعتبارات سے طبعی طرق عمل کی توجہ ہو اور یہ تو درست نہ ہوگا کہ قانون فنون مذہب اور تاریخ کے لئے معروضی یا حقیقی ولالت یا اعتباراً کو استعمال کریں اگر ہم ان کو صرف ذہن کا اختراع سمجھتے ہوں۔

اس فصل کے آخر میں ہم سائیکا لوجی کے بعض تصانیف کا ذکر کرینگے جن کا نام متن میں مراجعت کے ساتھ موجود نہیں ہے۔

ڈیوڈ الکلین لہرنگ ڈر سائیکا لوجی W. Volkmann Lehrbuch der Psychologie طبع چہارم دو جلدیں ۱۸۹۴ء اس کا طبع نظر اصلاً ہربرٹ کا سا ہے اس تصنیف کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں تفصیلی تاریخی مباحث بطور استطراد کے ہے اور اس میں کثرت سے ادبیات کے حوالے ہیں۔ متن اکثر مقامات میں زمانہ و حال کی تحقیق سے عاری ہے

اے۔ بی۔ دی سنسز اینڈ دی انٹلیکٹ A. Bain The Senses and the Intellect ۱۸۵۵ء و ما بعد دی انٹلینس اینڈ دی ول She Emotions and the Will ۱۸۵۹ء و ما بعد۔ یہ مصنف تلامذت کی سائیکا لوجی کے فرقے کا نمائندہ ہے یہ فرقہ تلامذہ کو اساسی منظر ہر نفسانی کلیہ میں خیال کرتا ہے۔

ایچ۔ ہافڈنگ سائیکا لوجی H. Hoffding Psychologie طبع ثانی ۱۸۹۳ء ڈانٹس زبان سے انگریزی ترجمہ پہلے اولین سے جرمن جسکو ایم۔ جی۔ لوندیس نے M. G. Lowndes ۱۸۹۱ء میں ترجمہ کیا تھا۔

ڈیو جیمس پرنسپلس آف سائیکا لوجی W. James Principles

۲ جلدیں ۱۸۹۰ ڈبلو وڈت در سنگن او برینشن اینڈ تھیر سلسلے

W. Wundt Vorlesungen über Menschen und Thierseele

طبع دوم ۱۸۹۲ (ترجمہ انگریزی ۱۸۹۳) گرنڈرس ڈر سائیکالوجی Grundriss

der Psychologie (ایضاً انگریزی ترجمہ) ۱۸۹۴-ای۔ بی۔ ٹنٹر این اوٹ لا

آف سائیکالوجی E. B. Titchener an outline of Psychology

دوم ۱۸۹۶ جی۔ ایف اسٹوٹ انا لٹک سائیکالوجی G. F. Stout Analytic

Psychology ۲ جلدیں ۱۸۹۶-ایف جوڈل لہرنج ڈر سائیکالوجی E. Jodl

Lehrbuch der Psychologie ایف۔ اے کیرس گیشختی ڈر سائیکالوجی

F. A. Carus Geschichte der Psychology ۱۸۰۸ اور ایف ہارس

(گیشختی ڈر سائیکالوجی) ۱۸۴۸ دونوں عام تاریخیں علم نفس پر لکھی ہیں مگر دونوں کمال

ہیں۔ دو جلدیں جواب تک چھپی ہیں (۱۸۸۰-۱۸۸۳) ایچ۔ سیبک H. Siebeck

Geschichte der Sائیکالوجی ٹاماس اکویناس کی قابل قدر گیشختی

der Psychologie Thomas Aquinas کے زمانے تک پہنچی ہے۔

## اخلاق اور فلسفہ قانون

اخلاق اور جمالیات سے جب بحث شروع ہوتی ہے تو ہم ایک بالکل ہی نئے میدان میں پہنچ جاتے ہیں۔ فلسفیانہ تعلیمات جسپر ہم نے اب تک بحث کی ہے وہ ایک شعبہ پر مبنی ہیں اگر یہ نہ مانیں کہ کل خاص صناعتوں پر اونچی بنا ہے لیکن ان دونوں کی یہ بنیاد نہیں ہے۔ ان دونوں یعنی اخلاق اور فلسفہ قانون میں خود ہی خاص صناعت ہونیکی صفت موجود ہے اور یہ دونوں سے بحث کرتے ہیں۔ علم متعین اور اخیر متعین یعنی بسیط واقعات اخلاق یا فلسفہ اخلاقی عموماً ناموسی (عل کے لئے ضابطے اور قاعدے بنانے والے) علم سمجھا جاتا ہے (دیکھو ص ۱۱) اور اس کے مسئلہ (موضوع بحث) کی یہ تعریف ہے کہ یہ علم ایسے صحیح شرائط کو مقرر کرتا ہے کہ اگر وہ شرائط پورے ہوں تو انسان کے ارادی افعال اخلاقی سمجھے جائیں گے۔ اس معنی سے اسکو فن سیرت کہہ سکتے ہیں جس طرح منطق کو فن تعقل کہتے ہیں۔ (اخلاق ایسے ضابطے معین کرتا ہے جو سیرت کی درستی کے لئے ضروری ہیں اور منطق ایسے قوانین عطا کرتی ہے جس سے تعقل یا فکر صحت کے ساتھ ہو)۔ چونکہ تعریف صفت خلقی کی وضعی یعنی کسی کے مقرر کرنے سے

عہ جب علمی واقعات کی تحلیل کی جاتی ہے تو یہ دیکھا جاتا ہے کہ واقعات جن پر پہلے نظر پڑتی ہے وہ دوسرے واقعات پر مبنی ہیں جو عام نظروں سے دور ہوتے ہیں پھر یہ دوسرے واقعات پر اسی طرح ہم عمل تحلیل سے ایسے واقعات تک پہنچ جاتے ہیں جن کی مزید تحلیل ناممکن ہو جاتی ہے ایسے واقعات کو اخیری واقعات کہتے ہیں اور اگر ترکیب کے اعتبار سے دیکھیے تو یہ واقعات ادنیٰ ہوتے جن کو فلسفہ کی زبان میں اولیات کہہ سکتے ہیں پس جو واقعات تحلیل کے اعتبار سے اخیری ہیں وہی ترکیب کے اعتبار سے ادنیٰ ہوتے ہیں ۱۲

نہیں مقرر ہو سکتی ہذا علم اخلاق میں اخلاقی احکام یا تصدیقات کی تاریخی تکمیل کا بیان بھی ہونا چاہئے اور وہ اصولی اور وہ کامل مثالیں جو انسانوں کی حیات میں فی الواقع پائی گئی ہیں ان کی تحلیل کر کے عقلی اور منطقی احکام اس صناعت میں ہم پہنچائے جاتے ہیں۔ خواہ علم اخلاق کے ذریعہ سے یہ کام اچھی طرح ہو خواہ بری طرح مگر اس علم میں جیسے سیرت ہے اور جیسی ہونا چاہئے ان دونوں میں (یعنی ایک تو وہ سیرت جو بالفعل موجود ہے اور دوسری وہ جو اخلاق کے مطابق ہونا چاہئے) امتیاز کیا جاتا ہے بلا شک اگر یہ امتیاز نہ کیا جائے تو جیسے خصوصیت کے ساتھ صفت خلقی کا استعمال صحیح نہ ہوگا یہ صفت انسانی اعتقاد اور شوق وغیرہ دوسری صفات پر ایک اضافہ ہے۔ اور ان سب صفتوں سے بالاتر ہے۔ یہ سچ ہے کہ زمانہ حال میں کہا جاتا ہے اور گذشتہ زمانے میں بھی کبھی کبھی یہ کہا گیا تھا کہ اخلاقی اور طبیعی ارادے اور فعل میں کوئی حقیقی تضاد نہیں ہے۔ (مقصود یہ ہے کہ جو فعل فطرتِ سلیم کے موافق ہے وہی اخلاقی بھی ہے) مگر ہم اس رائے سے اتفاق کریں تو کر سکتے ہیں مگر کوئی سرشتی اس قاعدہ کلیہ سے تسلیم نہ کریں گے کیونکہ اگر کوئی طبیعتی فعل مخالف ایسے فعل کے ہو جس کو رسم و رواج نے فی الواقع منظور کر لیا ہے معاشرت نے اور منکر و راجح بخشنا ہے یا دوسرے اخلاقی اثرات نے وہی امتیاز جس کا اوپر مذکور ہو چکا ہے اگرچہ دوسرے نقطوں میں ہو۔ مگر وہی امتیاز موجودہ جس پر ہم نے پیشتر زور دیا تھا۔

۲۔ پہلا سوال جو عالم اخلاق کے سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ اس تضاد کی اصل کیا ہے جو ان دو قسم کے افعال میں ہے ایک تو ایسی سیرت جو کسی ضابطے کی پابند نہیں محض طبیعت کی امنگ سے افعال صادر ہوئے ہیں دوسری وہ سیرت جو کسی قسم کے قانون کی تابع یا کسی حکم یا متعویٰ پر کار بند ہوتی ہے۔ اس سوال کا جواب اس تحقیقات کے نتائج سے مل سکتا ہے جو نسلی سائیکالوجی کے میدان میں ہوئی ہو۔ ابتدائی افتتاح انسانی سیرت کے ضابطہ تصدیقات کا مذہبی خیالات اور عبادات کی صورت پر ملتا ہے اور یہ رواجی استعمال اور ضابطے معاشرت کے دیے ہی قدیم ہیں جیسے خود سوسائٹی



(معاشرت)۔ تمدن کی بالکل ابتدائی منزلوں میں یہ دونوں مذہب اور معاشرت فرد انسان کو پابند کرتے ہیں اور سیر بہت کچھ خارجی اثر پڑتا ہے اور اوس کی زندگی ایک تعلیم کئے ہوئے راستے پر چلتی ہے۔ نسبتاً اس حالت کے بہت دنوں کے بعد متعدد ضابطہ یا ناظم اجزا شاخ و شاخ ہو جاتے ہیں۔ اور ہر مجموعہ کی جداگانہ شناخت ہو جاتی ہے۔ جب ایسا ہوتا ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ مذہب قانون اور اخلاق خاص عناصر ہیں اوس مجموعہ کے جو سب کے سب ایک ساتھ ملے جلتے ہوئے صرف ایک معاشرت کی مجموعی منظوری کی صورت میں تھے۔ اس کے بعد اب یہ ضرورت ہوتی ہے کہ آثار کی مختلف قسموں کی جدا جدا علمی تحقیقات ہو۔ اگرچہ شعر اور روزمرہ میں رفتہ رفتہ مذہبی اور دنیا دہی آش کا امتیاز پیدا ہو جاتا ہے۔ اون کے باہمی ارتباط کا شعور بہت آہستہ آہستہ فنا ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ کوئی عجب کی بات نہیں ہے کہ سقراط جس کو رفتہ رفتہ خاص علم اخلاق کا واضح مانا تھا صراحتاً دو مبدا و ضبط اخلاق کے قرار دیتا ہے۔ تحریری قوانین سلطنت کے اور غیر تحریری قوانین دیوتاؤں کے۔ اوسی وقت وہ اخلاقی فساد (تنزل) جو اپنے آس پاس اوس کو نظر آتا تھا اپنے جہد کے لئے اوس نے دہی کوشش کی تھی جو اور ماہرین اخلاق اپنے زمانے کے لئے کیا کرتے ہیں یعنی دریافت کرنا کلیۃً صحیح اخلاقی اصول کا پس وہ نیک یا اخلاقی سیرت کو علم کا نتیجہ سمجھنے لگا یعنی ایسی کوئی بات جو سیکسی سکھائی جاسکتی ہے۔ ۳۔ افلاطون نے بھی مثل سقراط کے یہ کوشش کی کہ شرائط اخلاقی معیار کی کلی صحت کے ساتھ دریافت ہو جائیں۔ کتاب فیدرس و فیدون د ری پلبک کا اخلاق مابعد الطبیعت سے تقریباً ملا دیا گیا ہے۔ یہ تضاد محسوس مادی مادہ اور صورت یا مثالی یا جوہر اشیا کا ایک متقابل قیمتوں کا ہو جاتا ہے

سے مثال افلاطونی فلسفہ میں اون ازلی صورتوں سے مراد لی جاتی ہے جو عالم محسوس کی حقیقت مانے گئے ہیں۔ مثلاً ایک تو وہ انسان جس کو ہم تمدن دیکھتے ہیں یہ پر تو اصل انسان یا انسانی مثال کا جو ازل سے موجود ہے اور جو اصل اور علت ہے اس محسوس

مادہ اصل ہے اور چیزوں کی جوئیں اور بد اور مثال شرط اول یا مقدمہ ہے ہر نیک چیز کا۔ اخلاطون کے نزدیک ایک ہی نیکی یا فضیلت ہو سکتی ہے اور یہ ایک معنی سے شرط ہے کلی صحت کی کیونکہ ہم صدق کے بارے میں یہی کہیں گے کہ وہ ایک ہے جو کچھ اچھا ہے وہی انجام کار میں خدا ہی کی جانب سے آتا ہے اور حقیقی لذت (جس کو فلسفہ کی اصطلاح میں سعادت کہتے ہیں) صرف غوامادی عالم میں مل سکتی ہے جو کہ عالم مثل ہے۔ حسن ہے صرف حسیات میں نیکی کا پر تو ہے۔ اسی سے اخلاقی قدر و قیمت کا عکس نمایاں ہوتا ہے اور اسی سے اس عالم کی جھلک نمودار ہوتی ہے جو مادائے حیات ہے۔ کامل تحقق نیکو کوشش کا فرع ہے کسی قسم کے اجتماع کی یا ریاست کی۔ اخلاطون نے اپنی مثالی جمہوریت میں اس شرائط اور حالات کو بیان کیا ہے کہ اگر انسان اس کے مطابق زندگی بسر کریں تو ایسی زندگی طبیعت انسانی کے اغراض کو پورا کر دیگی۔

سعادت (امید سے مونیہ) کو قبل سقراط کے حکمائے اخلاق مثالی نیکی کا منظوف (مجموعہ) خیال کرتے تھے یہ چیز ایسی تھی جس کے حاصل کر نیکی کوشش کرنا چاہئے۔ مگر ہم کو کوئی مرتب صورت آرائی ایسے اخلاق کی جس کی بنا سعادت پر ہے اسطرحالیس کے پہلے نہیں ملتی۔ نیقوما جس کے اخلاق میں سعادت کے باب میں کہا گیا ہے کہ وہ ایک حالت ہے جس کے وجود کے مدارج اور منازل ہیں اور انھیں مدارج کے مطابق اس کے حاصل کرنے کی شرطیں بھی ہیں جیسا درجہ ہے ویسی ہی کوشش اس کے حصول کی ہونا چاہئے درجہ ایک فرقہ ارسطیس سیرن کا رہنے والا (جس کو لذت پسند یا سیرینی کہتے ہیں) چوتھی صدی قبل مسیح میں تیار ہے۔ اس نے حیات کی بسیط لذت (ہے دوئے

بقیہ جارشہ صفحہ گزشتہ۔ انسان کی۔ مثال کی جمع مثل ہے۔ یہ مشہور اخلاطونی مسئلہ اخلاطونی مثل کا مسئلہ کہا جاتا ہے۔

نعمہ نقوما جس ارسطحالیس کے باب کا نام تھا اور بیٹے کا بھی حسب رسم یونان ارسطحالیس نے کتاب نیقوما جس علم الاخلاق پر اپنے بیٹے کے لئے لکھی تھی ۱۲۔

کو ہر فعل کی غایت قرار دیا ہے (یعنی ہر انسانی فعل اس غرض سے کیا جاتا ہے کہ لذت حاصل ہو)۔ ارسطاطالیس کی یہ رائے ہے کہ جاودانی سعادت - مزاج کی دائمی شگفتگی جو زندگی کے حوادث سے منفصل مکدر اور مغشوش نہ ہو قابل قدر ہو سکتی ہے اور یہ انسانی کوشش کی انتہائی منزل ہے۔ ایسی سعادت ہم کو عقل کی مدد سے حاصل ہو سکتی ہے۔ عقل ہی سے دانشمندانہ اعتدال شہرت اور غضب کا قائم ہو سکتا ہے اور عقل ہی ہم کو افراط اور تفریط سے محفوظ رکھ سکتی ہے۔ فضیلت یا نیکی ایک بیش بہا وسط ہے طرفین افراط و تفریط میں۔ خلیلا لامود او سطہما اسی سے مراد ہے ارسطاطالیس بھی مثل افلاطون کے ریاست کی اخلاقی اہمیت پر مصر ہے لیکن وہ عقلی زندگی کو حکیم کی ہر تدنی کو شمش سے افضل اور برتر قرار دیتا ہے۔

۴۔ ارسطاطالیس کے بعد جو فرقے پیدا ہوئے انہیں بھی یہ دو محانہ پختگی کے ساتھ موجود ہے کہ اخلاق سیرت کی درستگی کا فن ہے۔ دو اقلین نے سب سے بڑھ کے اخلاقی غرض کے استمرار کی کوشش کی۔ اس فرقے نے معدود کیا اپنے علم کی ساحت کو اپنے مشہور و معروف تصور سے (ایدیہ فوراً) مباح یعنی ایسے افعال جو نہ اچھے ہیں نہ برے مگر ایسے افعال کو فطری صفت اور سوقت حاصل ہوتی ہے جبکہ وہ واسطے ہوں نیک اغراض کے حاصل کرنیکے لئے اس کے علاوہ انھوں نے ایک خط فاصل بھیج دیا درمیان اعمال نیک و فرائض عقلی سیرت (کثیر تھوما) اور بد افعال کے جو شہوت و غضب کے تحت میں ہیں۔ اور ضرور دیا اس تقابل پر دانشمندانہ اور ابلہ کی شخصیت کے لحاظ سے۔ ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ قدیم اخلاق میں ایک پوری فہرست اون عمدہ اور باریک امتیازوں کی جو افعال میں ہیں مرتب کر دی گئی تھی۔ غرض اور ضابطہ انسانی ارادے اور افعال کا نیکیاں فریضے اور فضیلتیں ان سب

صہ ہمارے اصول فقہ میں افعال کی تقسیم اس طرح کی ہے کہ اول وہ افعال جن کا کرنا ضروری ہے اور اگر نہ کئے جائیں تو گناہ ہو ایسے فعل کو فرض یا واجب کہتے ہیں دوسرے

محنتی نظر کیلئے تھی مذہب سبھی نے ایک جدید مصلح نظر داخل کیا جس میں تین خاص تصور داخل ہیں :- اولاً ایک تصور ناگزیر گناہ کا۔ دوسرے حکم ہر انسان سے محبت کرنے کا ہمیشہ یہ کہ اخروی مغفرت یا مردودیت اخلاقی وصف سے زندگی کے جو اس زمین پر گزری ہے متعین ہوتی ہے۔

(۱) قدیم اخلاق کا ہمیشہ یہ اعتقاد رہا ہے کہ اخلاقی کمال حاصل ہونا ممکن ہے۔ یسائی مذہب کی تعلیم یہ ہے کہ انی عواہ گتھی ہی کو شش کرے معصوم (بیگناہ) نہیں ہو سکتا۔ لہذا ایک منہجی (نجات دینے والا) کی ضرورت ہے کہ وہ اس بوجھ کو انسانوں کی گردنوں سے اٹھائے جس بوجھ سے انسانیت کچل گئے پرزے پرزے ہو جائیگی۔ اور انسانوں کو ایک خالص پاک اور خوشحال ہستی کی اُمید دلائے۔

(۲) ہم قدیم اخلاق میں عموماً انسانوں سے محبت کرنے کا خیال پاتے ہیں۔ مگر اس کو فرافیقہ نہیں قرار دیا ہے نہ کہ ایک سرحدی فرض ہے کہ یہ سمجھتے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ وہ افعال جنکا نہ کرنا ضروری ہے اور اگر کئے جائیں تو گناہ ہو وہ افعال کہ اون کو کیا جائے تو ثواب ہو اور اگر نہ کئے جائیں تو کوئی گناہ نہیں ہے ایسے فعل کو مذہب اور مستحب کہتے ہیں۔ اس کے سوا انسانی کی سمت وہ افعال جنکا ترک اولیٰ ہے اور اگر کئے جائیں تو کوئی گناہ نہ ہو ایسے فعل کو مکروہ کہتے ہیں۔ ان کے علاوہ وہ افعال ہیں جن کا کرنا نہ کرنا مساوی ہے۔ چاہے کوئی اون کو کرے چاہے نہ کرے ایسے فعل کو مباح کہتے ہیں۔ یہ تقسیم افعال کی نہایت منطقی ہے اور جملہ افعال خلقیہ ان پانچ صورتوں میں داخل ہیں مثلاً ۱۲۔

۱۔ یسائی مذہب کا یہ عقیدہ ہے کہ انسان کے لفظ میں آدم کے عہد سے گناہ بگاری چلی آئی ہے ہر انسان کا گناہگار ہونا ضروری ہے اہل حکمت ایسے گناہ کو جو ناگزیر ہو گناہ نہیں کہتے اور نہ اوس پر کسی قسم کے مواخذہ کے قائل ہیں یہ تو وہی بات ہے کہ کسی جشی سے کہیں کہ تو کالا

یہ عقیدہ ظاہر کیا کہ تمام انسان خدا کے بالِ صحیفے ہیں اسلئے سب بھائی بھائی ہیں۔

(۳) اور اگرچہ قدیم زمانے میں بھی یہ خیال تھا کہ بعد موت کے سعادت یا شقاوت (خوشحالی یا بدحالی) ہونا ہے۔ کبھی مذہب نے یہاں بھی ایک جدید عنصر داخل کیا۔ یعنی مسئلہ انعام و تعزیر (ثواب و عقاب) جو کہ متصل ہے اخلاقی گوشش اور فرد انسان کی ترقی سے۔ جو کچھ ہم بولتے ہیں دہی کاٹیں گے اخلاق میں بھی یہ کلیہ ایسا ہی درست ہے جیسے اور امور میں۔ ہماری تمام امید وابستہ ہے رحمت الہی سے۔ خدا بخش دے گا گناہگار کو بھی بشر لیکر وہ تائب ہو۔ یہ اصلی عناصر ہیں کبھی مسائل میں اور کوئی خاص مفہوم بہشت اور دوزخ کا نہیں ہے۔

(۵) تمام اخلاقی مسائل میں جو پہلے پہل میسائیت کے عروج کیاتہ نمایاں ہوئے ارادے کی آزادی کا مسئلہ ہے یعنی مسئلہ جبر و اختیار۔ تصور ثواب اور معصیت کا جن پر اب بہت زور دیا جاتا ہے کوئی سمجھنے نہیں رکھتا جب تک کہ انسان کو نیکی بدی میں حق انتخاب حاصل نہ ہو یعنی بھلائی بُرائی افعال کی اسکی قدرت و اختیار میں نہ ہو۔ جبر و سلی کے کبھی اخلاق میں ارادے کی آزادی کا مسئلہ ظاہر ہوا تھا اس مسئلہ سے کہ خدا نے قادر مطلق کو انسانی آزادی

میں المخلوق عیال اللہ مشہور ہے دوسرے انما المومنون اخوة اسلام میں بھی موجود ہے لیکن خوب یاد رکھنا چاہئے کہ از روئے اسلام اور از روئے علم بھی خدا زن و فرزند سے مبرا و منزہ ہے۔ مخلوق کو بطور استعارہ کے عیال کہا گیا ہے۔ ۱۲ھ

عہ یہ دونوں یعنی بہشت اور دوزخ کی اسلام میں ٹھیک ٹھیک تعریف موجود ہے وہ جسمانی بھی ہیں اور روحانی بھی یہ دونوں نفس ہماری کتابوں میں موجود ہیں۔

سہ مسئلہ جبر و اختیار کی تین قسمیں ہیں جو اس مختصر جملے میں درج ہیں۔ لاجبر ولا تفویض لکن الاہور بہن صومین نہ جبر ہے نہ تفویض ہے بلکہ ایک امر ہے دونوں کے بین بین۔ تفویض کے معنی ہیں سپردگی یعنی کل امور انسان کے ارادے پر موقوف ہیں ۱۲ھ

کیسا تھ کیا تعلق ہے قطع نظر اس کے ہم دیکھتے ہیں کہ تعادل تقدیر اور عدم تقدیر کا صاف صاف معلوم کر لیا گیا ہے۔ جس میں اقرار اور انکار ارادے کی آزادی کا صاف صاف نمایاں ہے (دیکھو وٹا)۔

تاہم ایک اور تجدید اخلاقی غرض کی عہد ریفرمیشن (اصلاح یا نشہ علوم کا زمانہ یورپ میں چودھویں صدی میں) میں ہوئی۔ رہبانیت اور دنیا سے نفرت جو عہد وسطیٰ کا خاصہ تھا بلکہ عہد قدیم کی عیسائیت کا بھی اب اس خیال سے مغلوب ہو گیا تھا کہ دنیا داری بھی ایک ایسی چیز ہے جس میں تمام ضرورتیں اخلاقی زندگی کی پوری ہو سکتی ہیں یہ کہ ہمارے اعمال اس زمین پر ایک اثباتی قدر و قیمت رکھتے ہیں اور نعمت دنیا سے متمتع ہونا مباح ہے کیونکہ دنیا اور مافیہا خدا ہی کی بنائی ہوئی کائنات ہے۔ اس اعتقاد کے ساتھ مذہبی اعتقاد میں گہرائی آگئی۔ ظاہری کاموں سے ہم سعادت اور رحمت الہی کا استحقاق نہیں حاصل کر سکتے۔ بلکہ استوار باطنی یقین سے جو دنیا پر غالب آجائے اور اگر اس یقین میں کمی ہو تو کوئی ظاہری رسوم و آداب کی بجا آوری نجات اخروی اور گناہ سے رستگاری کا باعث نہیں ہو سکتی۔ پس جو اخلاق کا کتاب چاہتا ہے اس کو اپنی ذات پر نظر رکھنا چاہئے اس کی جنگ کرنا بدی کی قوت کیساتھ جس میں عصیان کا رشتہوت اور غضب شامل ہے ایک باطنی ریاضت ہے اور صرف خدا پر یقین رکھنا اور نجات دہندہ جو شفیع ہے یعنی مسیحؑ اس کو جرات اور

لحمہ یہ خیال غالب مذہب اسلام کا پھیلا ہوا متعدد آیات اور احادیث اس کی تائید میں موجود ہیں کہ ایک گھرست کی باہمہ اور بے ہمہ زندگی کو صحرائیں عابد تارک دنیا کی زندگی پر غلبت ہے گھرست جو بال بچوں کی فکر میں آلودہ ہے اس کی تھوڑی سی عبادت تارک دنیا کی بہت سی ریاضت سے افضل ہے ۱۲ھ

۱۳ھ سوائے خدا کے کوئی نجات دہندہ نہیں ہے اسلامی قانون لا تفرس وانس ۱۴ھ انس اس اخرویٰ میں سے کوئی کسی کا بوجھ نہیں اٹھاتا محکم قانون ہے ہمارے گناہوں کا بوجھ ہم پر ہے اور ہم اس کے جواب دہ ہیں ۱۲ھ۔

سرت اور باطنی الطہیان بخش سکتے ہیں۔

۶۔ زمانہ متاخرین کے اخلاق میں یہ کوشش کی گئی جس کے مثل سقراط نے کوشش کی تھی کہ ایک کلیتہً صحیح بنیاد اخلاقی معیار کی دستیاب ہو اس مقصود کے حاصل کرنے کے لئے مختلف راہیں اختیار کی گئیں۔ ایک طریقہ جو بالکل سطحی تھا جس کے مسئلہ کی تردید کی گئی یہ ہے کہ اخلاق کو ریاضی کے نمونہ پر ڈھالنا چاہئے اس طرح اسپینوزا Spinoza ہم کو اچھی کارڈائن جیو مٹرک و دیان سٹرٹیا Ethick

ordine geometre demonstart اخلاقی ترتیب ہندسی برہان پر قائم کیجائے۔ ہابس اور لوک Hobbes Locke دونوں کو یقین ہے۔ (دونوں نے اپنے یقین کے وجوہ بیان کرنے میں بڑی ذکاوت سے کام لیا ہے)۔ کہ اخلاق کو استخراجی برہانی طریق سے پیش کر سکتے ہیں اور اسکے نتائج ایسے ہی صحیح اور درست ہوں گے جیسے ریاضی کے نتائج۔ اس سطحی اور مثلی طریقہ کے علاوہ ہم چار مختلف نمونے صناعی اخلاق کے متاخرین کے فلسفہ میں جدا جدا بیان کر سکتے ہیں۔ (۱) اخلاق کو مذہب اور مابعد الطبیعت سے جدا کر دیا ہے۔ اور اخلاقی مسائل کی تجربی صناعی بحث کی حمایت کی گئی ہے۔

(۲) اخلاق کی بنیاد رکھی گئی ہے موجودہ تجربی علوم پر مثل علم نفس معاشیات مدنی اور علم اسحیات وغیرہ کے اور اس طریق سے علم اخلاق خاص صناعیت science کی صورت میں آجاتا ہے۔

(۳) "اخلاقی" کو بعینہ مفید قرار دیا ہے خواہ مفید ہو شخص واحد کے لئے خواہ جماعت کے لئے۔ یہ تحویل اخلاق کے تصور کی دوسری اصطلاحوں میں ممکن کر دیتی ہے کہ اخلاقی ضوابط ایک جامع اور درست صورت میں بنادئے جائیں۔

(۴) آخری صورت یہ ہے کہ اخلاق عقلی بدہی بنیاد پر قائم ہو۔ اخلاقی قانون یا ایمانی تصدیقات ایک اصلی پیدا شدی ذلیفہ ذہن انسانی کا ہے۔ انسان کے ذہن میں اخلاقی قوانین ودلیت رکھے گئے ہیں جن کا مرجع کاشفس Conscience یا ایمان ہے۔ لہذا اخلاق بے نیاز ہے تجربی نظریات سے

جنیں ہمیشہ تغیر ہوا کرتا ہے اخلاقی قوانین کسی نہیں بدلتے۔

یہ چاروں طرح نظر ایک دوسرے سے منکر کے، انتزاعیات کے اعتبار سے جدا ہو سکتے ہیں۔ لیکن جب ادنیٰ اشیاء میں ملاحظہ کریں (یعنی واقعات میں) انہیں تو معلوم ہوگا کہ سب ایک دوسرے سے ملے ہوئے پائے جاتے ہیں۔ اور ایک سے دوسرے کی تکمیل ہوتی ہے۔ مثلاً اخلاق کا مستغنی ہونا مذہب اور ابدیہا سے اس سے ثابت ہوتا ہے اور یہی ربط اور اتصال سے جو اس کو بعض انتہائی یا واقعاتی مناعتوں سے یا عقلی طریقہ بحث وغیرہ سے ہے۔ لیکن کوئی عقلی ضرورت نہیں ہے کہ مختلف آراء کی خاص تدوین و ترتیب کی جائے جبکہ واقعات کے اعتبار سے اخلاق کی تاریخ سے مختلف اقسام کی ترتیبیں بہم پہنچتی ہیں پس ہم کو اپنے موجود مقصد کے لئے اسکی اجازت ملنا چاہئے کہ زمانہ تاخرین میں جو کام اخلاق کی تدوین کے لئے ہوا ہے اسکی تہ میں کون سے خاص تصورات ہیں تاکہ ہم ادنیٰ بیان کر دیں۔ (موجودہ مقصد مصنف کا یہ ہے کہ تاخرین سے جو جس رائے کے نمایندے ہوں ادنیٰ جدا جدا بیان کریں) فلسفہ کی تاریخ لکھنے کا یہی اہل مقصد ہوا کرتا ہے۔

۴۔ اولاً ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی اغراض انگریزی فلسفہ میں بہت قوت رکھتے ہیں بلکہ لے اکثر موقعوں پر اپنی تصانیف میں یہ مشورہ دیا ہے کہ فلسفہ اخلاق کی مستقل بحث ہونا چاہئے۔ ہانس نے کوشش کی ہے کہ خاص اخلاقی نظام قائم کرے۔ اس نے ابتدا کی ہے اس مفروض سے کہ بالکل خود غرض اشخاص جو ایک دوسرے سے علمدہ ہیں ادنیٰ کوئی جماعت نہیں ہے اور اس مفروض سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ اجتماعی حیات اور امن ادنیٰ صورت میں ممکن ہو سکتا ہے جبکہ غور و فکر مشترک اغراض کی تعمیل کے لئے ہو ہر شخص کو

۵۔ انتزاعیات سے مراد ہیں عقلی تصورات جن کو ذہن تحلیل عقلی سے پیدا کرتا ہے مثلاً انسان سے انسانیت یا فلک سے فلکیات وغیرہ ۱۲ء۔

۶۔ اعیان اثبات سے واقعی اشیاء جملہ عالم میں موجود ہیں مراد ہیں ۱۲ء۔



چاہئے کہ وہ کام کرے جو کل کی بہبود کے لئے مطلوب ہے۔ اخلاق کی ابتدا یہ ہے کہ مفید اور مضر کو خوش و شکر سے دریافت کر لیں۔ لوگ اسی طریقہ سے انسان کے ارادے اور افعال کو کسی قانون کا تابع قرار دیتا ہے یہی قانون علم اخلاق کا خاص موضوع ہے۔ جو سیرت قانون کے موافق ہے وہ اخلاقی سیرت ہے اور جو اس قانون کے موافق نہیں ہے وہ غیر اخلاقی ہے۔ لوگ کے نزدیک قانون کی تین مختلف قسمیں ہیں۔ قانون الہی۔ قانون حکومت۔ قانون معاشرت یعنی رائے عامہ۔ پس تین مختلف صورتیں اخلاقی سیرت کے لئے ہونا چاہئیں۔ قانون الہی کے تحت میں جو فعل ہے یا تو وہ فریضہ ہے (یا سنن یا تطوع) یا معصیت۔ ہے۔ قانون ریاست کے تحت میں انسان باعتبار افعال یا مجرم ہے یا بیکناہ ہے۔ قانون رائے عامہ کے تحت میں انسان نیک ہے یا بد ہے۔ شافٹسبری کی تعریف اخلاق (این انکوئری کن سرنگ و رچوائنڈ میرٹ ان دی کیئرٹسٹس آف من

ایٹ سیٹرا ۱۷۱۱ء ادا بعد Au enquiry concerning Virtue and merit

In the characteristics of men etc., 1711 تحقیق فیضت و لیاقت میں کسی قدر اختلاف ہے۔ قدیم اخلاق میں یہ رجحان پایا جاتا ہے کہ اخلاق کو جمالیات کے ساتھ ملا دیں اور شافٹسبری Shaftesbury بھی اصل اخلاق قرار دیتا ہے خود غرضی اور معاشرتی جذبات کی تناسب ترتیب میں۔ وہ حسن جو تناسب یا موزونیت میں ہے۔ اور غیر طبعی اور بے فائدہ یعنی لغو کی عدم موجودگی میں۔ اسی کے ساتھ وہ ترکیب دیتا ہے سعادت کو ہارمونی Harmony موزونیت یا حسن ترتیب کو اور بیان کرتا ہے کہ وہ صورت جس میں اخلاق پہلے پہل ہم سے رونما ہوتا ہے وہ قیمت کی تصدیق یا جانچ ہے انگریزی اخلاق سترھویں اور اٹھارہویں صدیوں کا بھی ملتی یا برہانی عناصر سے آزاد نہیں ہے۔ اگر کدور تحفہ اس کلارک Cudworth S. Clarke اور جے بٹلر J. Butler یقین کرتے تھے کہ تمام اخلاقی تصدیقات کا مبدا و پیدا کنشی میلان یا فعل ہے۔ بہوم

وہ اخلاقی تصدیقات کی یہ صورت ہے جھوٹ بونا برا ہے۔ سخاوت اچھی ہے۔ یعنی کوئی اخلاقی ضابطہ جو منطقی تصدیق کی شکل میں ہو ۱۲ء۔

(ابن اسے کس سترنگ دی پرنسپل آف مارس ۱۷۵۱) اور آڈم اسمتھ (تھیوری آف اریٹھنٹس Adams Smith : Theory of moral Sentiments ۱۷۵۹) نہایت مفید نفسانی تحلیل اخلاقی وجدان اور تصدیق بری تحقیق بیان کرتے ہیں اور اسمتھ نے خصوصاً کامل طور سے مستقل وجود اور صحیح اخلاقی جواز اہلکار یا اہم روی کا ثابت کیا ہے (مقصود یہ ہے کہ نیکی اور سخاوت ایثار وغیرہ کی آہستی نفع ذاتی کے خیال پر نہیں ہے بلکہ خود انسانی طبیعت انکو اپنا منصب قرار دیتی ہے اور انکو اچھا سمجھتی ہے)۔

۸۔ سوائے انگلستان کے باقی براعظم یورپ میں قریبی اتصال اخلاقی بحث اور مابعد الطبیعت کا نمایاں ہوتا ہے۔ صرف کہیں کہیں کم از کم اگلے وقتوں میں ہم کو اخلاق کی بحث مذہب سے اور پہلے سے سوچنے سے بعد سے جدا کر نیکی حامی نظر آتے ہیں۔ ہیل Bayle (۱۷۰۶) اور ہولڈیس (۱۷۷۱) Helvetius مستقل علم اخلاق کے خاص حایوں میں تھے۔ جزو اعظم اخلاق کا جذبات کی عقلی ارادی تہذیب سمجھی گئی تھی یہ اخلاق کی اصل ماہیت مانی گئی تھی اس طرح نظر روی کا رٹس اسپینوزا Descartes Spinoza اور لائبنز Leibniz متفق المذہب ہیں اگرچہ مخصوص مسائل میں انکی رایوں میں اکثر اختلافات ہیں۔ کمال کی تعریف خالص نظری عقلی طریق پر کی گئی (دیکھو فٹ) یہ سعادت کے ساتھ ایک اخلاقی مثال ہے۔ مانا گیا تھا۔ (یعنی سعادت اور کمال کا اکتساب اخلاق کی فائزہ اصلی ہے) ہم ملاحظہ کر چکے ہیں (دیکھو فٹ) کہ اس عہد میں ہدایت عموماً عقلی صحت کی شرط سمجھی گئی تھی (یعنی جو مسائل عقلی اولیات سے ثابت ہوں وہ ٹھیک اور ضرورہ صحیح ہیں) اس سے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ کانٹ Kant کی کوشش کہ اخلاق کو ہدایت یا عقلی اصول سے ثابت کریں تاکہ یہ علم مناعت Science کے مرتبہ پر فائز ہو۔ کانٹ نے یہاں صاف صاف کہا ہے بخلاف روسو کے کہ جزو اعظم طبعی عنصر فلسفہ اخلاق میں 'مقولہ امر' سے ہے جو کل ہماری طبیعتی میلانات کے

بہ ایک حکم جو کل طبیعتی خواہشوں کے خلاف ارادہ کو اپنی جانب مائل کر لیتا ہے یہ اصل

مقابل ہوتا ہے اسی سے ارادہ کا رخ اخلاق کی جانب متعین ہو جاتا ہے۔ کانٹ کا احتجاج یہی ہر کوشش کے مخالف ہے جس میں اخلاقی قانون کی ماہیت کسی ایسی چیز پر سوقوف یا محول کی گئی ہو مثلاً مشترک سعادت (کل انسانوں کا بھلا ہوا اور سب خوش رہیں) یا فرد واحد کو کمال حاصل ہو (کانٹ کے نزدیک اخلاق کی علت یہ امور نہیں ہیں جنکا ابھی مذکور ہوا) کیونکہ اگر کوئی تجربی عنصر اخلاقی سیرت کی تنظیم کا باعث ہو تو پھر یہ تحصیل حاصل ہے کہ اخلاق کی کلی صحت کے شرائط کی تلاش کی جائے۔ (کیونکہ یہی امر طبیعی اخلاق کی علت ٹھہرے گا)۔ وہ کتا میں جس میں کٹا نے فلسفہ اخلاق پر اپنی رائے کا اظہار کیا ہے۔ کرٹیک ڈر پر کیمن ورنٹ (۱۷۸۵) Kritik der penktschen Vernenft ڈرٹن Grund legung Zur Metophysik der sitten (۱۷۸۵) اور میٹافزک ڈرٹن (۱۷۹۶) ہیں۔ ان تصانیف میں اخلاق کو مابعد الطبیعت کی بنیاد قرار دیا ہے۔ یہ واقعہ کہ اخلاقی قانون جس کا مقصد یہ ہے کہ اوسکا وقوع علی الاطلاق ہو بلا کسی قید اور شرط کے یہ اوسی صورت میں معقول ہو سکتا ہے جبکہ ارادہ کو تمام طبیعی اسباب کی مجبوریوں سے آزاد مان لیں اور فی الواقع جو ابتری پائی جاتی ہے فیصلت اور عیش و راحت میں کانٹ کے نزدیک اس ابتری کا مقصد یہ ہے کہ نفس لافانی ہو اور یہ دلیل ہے خدا کے وجود کی جس کی عدالت قدرت انعام اور انتقام اس

بقیہ ناشیہ منور گزشتہ۔ اخلاق ہے۔ خواہش یہ چاہتی ہے کہ دولت دنیا حاصل ہو خواہ کس طرح ہو ایک امر بالمعنی Conscience جسکو ایمان کہتے ہیں حکم دیتا ہے کہ ہرگز ایسا نہ کرنا یہی اخلاق کی اصل ماہیت ہے ۱۲ء۔

۱۳ء دنیا میں اکثر دیکھا جاتا ہے کہ نیک آدمی مصائب اور آلام میں مبتلا رہتے ہیں اور بدکردار چین کرتے ہیں بظاہر یہ ایک ابتری ہے قاعدہ یہ چاہتا ہے کہ نیک ہمیشہ خوش رہیں اور بد مصیبت جمیلیں۔ یہ واقعات نفس کی لافانیت پر دلالت کرتے ہیں تاکہ نیک اوس عالم میں اپنی نیکی کا ثمرہ حاصل کریں اور بد اپنی بدی کی سزا پائیں ورنہ نیک اور بد میں مساوات قائم نہ ہوگی ۱۲ء۔

تائفس کو (جونہی اور مصیبت میں اور بدی اور راحت میں ہے) رفع و دفع کر دے  
کانٹ کے بعد کے حکمانے اخلاق کو اکثر صورتوں میں نہایت اہم اور ضروری معاون  
علم مابعد الطبیعت کا بنا دیا ہے۔ (اون کے نزدیک اخلاق مابعد الطبیعت کی  
اصل ہے) جے جی فیکٹ J. G. Fichte نے اثر کے سلسلہ کو اور بھی وسیع کیا  
ہے۔ علم بھی ایک حد تک اخلاقی ارادے سے مشروط ہے اور حقیقت دوسری چیزوں  
کی ضروری مقدمہ ہے ہماری اخلاقی کوششوں کا یہ کوشش ایک ذات سے  
وابستہ ہیں جس کو میں (ضمیر واحد متکلم) سے تعبیر کرتے ہیں یہ ذات اخلاق کی حکمت  
میں سرگرم کوشش ہے (سستم درسٹن لہر ۱۶۹) System der Sittenlehre  
۹۔ اخلاق کو اب زمانہ متاخرین میں یہ دور تک رسائی کرنے کا مرتبہ

نہیں بخشا۔ شیلنگ اور ہیگل Schelling and Hegel کے نزدیک بھی اسکی  
صرف ایک علمی گذرگاہ کی حیثیت ہے یہ ایک منزل ہے ہر راہ۔ عالی درجہ کے تقاضہ  
کے لئے یہ علم خود کوئی آخری اور اعلیٰ مثال نہیں ہیا کرتا۔ ہر برٹ (آجمن پریکٹشی  
فلاسونی ۱۸۰۰) Allgemeine praetische Philosophie نے اس کو  
حکمت نظری سے بالکل ہی جدا کر دیا ہے۔ اس کی رائے یہ ہے کہ وصف 'خلقی'  
کسی چیز کی اصلی ماہیت کا تعین نہیں کرتا بلکہ محض ایک محمول ہے ذوقیہ تصدیق کا

سہ غالب نے اس مضمون کو جب شاعرانہ انداز سے بیان کیا ہے۔

وائے گر میرا ترا انصاف محشر میں نہر اب تلک تو یہ توقع ہے ادہاں ہو جائیگا ۱۲

سہ قدما کا بھی یہی مذہب کہ فلسفہ اخلاق سے اپنے تینوں شعبوں اخلاق تدبیر  
منزل اور سیاست مدن کے حکمت عملی ہے جو حکمت نظری کے تین شعبوں سے  
بالکل علیحدہ یعنی علم طبعیات جس کو فلسفہ اد نے کہتے تھے اور ریاضیات یا حکمت  
تعلیمی جس کو فلسفہ اد وسط اور مابعد الطبیعت جس میں علم امور عامہ اور الہیات اور نظری  
علم نفس کا داخل تھا فلسفہ ادلی یا اعلیٰ کہی جاتی تھی ۱۲

سہ ذوقیہ تصدیق سے مراد ہے فطرت سلیم کا حکم کبھی فعل کے باب میں کہ وہ فعل اخلاقا کیا  
قدر و قیمت رکھتا ہے ۱۲

جس سے ہر فعل کی قدر و قیمت دریافت ہوتی ہے اس قسم کی تصدیق کہ جو علم اشیاء کا ہم کو جاہل ہے اوس میں کوئی اضافہ نہیں کرتی ایسی تصدیق اشیاء کے متعلق ہمارے ذاتی انداز کا اظہار ہے۔ پس کسی چیز کی قدر و قیمت پر حکم لگانا اسکی فرع ہے کہ ہمارے پاس کوئی معیار مقابلہ کا موجود ہے یہ معیار تصورات (نفسہ ۵) باطنی آزادی کمال و فطرتی عدالت و معاوضہ کا بننا ہوا ہے یہ پانچوں تصور ذوق یا فطرت سلیمہ کے اصلی اور مستقل تصدیقات ہیں شاپنہار (ڈالی بیدن گرنڈ پراہلم ڈرائیٹیک Schopenhauer: Die beiden Grund

probleme der Ethik طبع دوم ۱۸۶۰) نے کانٹ کی پیروی کی ہے آزادی کو بطور اصول موضوعہ کے تسلیم کر لیا ہے لیکن اس کو مشروط کرتا ہے سیرت کی پیدائش کے پہلے مرحلوں تک جو شخص واحد کے آزادی کی خصوصیت ہے (یعنی ابتدائی حال میں انسان آزادانہ مسلک پر کچھ دور تک چلتا ہے پھر مذہب رسم و رواج وغیرہ کی زنجیروں میں مقید ہو جاتا ہے اور آزادی (تشریف لیجاتی ہے)۔ ثانیاً اوس نے کانٹ کی اس رائے کو قبول نہیں کیا کہ قانون اخلاق کا مفہوم بالکل صوری ہے (یعنی مادی نہیں ہے جو کسی خاص واقعے پر انحصار رکھتا ہو) اور اپنے مایوسانہ فلسفہ کے موافق ہمدردی کو سب سے بڑھی ہوئی اخلاقی اہمیت دیا کرتا ہے بشیل ماخر Schleimacher نے اخلاق پر کتاب (گرنڈلین انیز کرٹیک ڈر بشرگن سن لہر ۱۸۰۳) Grund linien einer Kritik der

bis herigen Sittinlehre 1803 تحریر کی اس تصنیف میں نظریہ خیرات یعنی نیکیاں فضائل فرائض کا امتیاز بیان کیا گیا ہے اور ہر ایک اپنے طریق میں کل اخلاقی صناعت کی تصریح ہے۔ اس چند سال کی مدت میں جب سے شخصیت الہ سرگرمی مبحث علم کی فی الجملہ سرد ہو گئی ہے اخلاقی میدان میں بہت کارگزاریاں ہوئی ہیں۔ ایک اکثر تعداد عمدہ اور مفید کتابوں کی شائع ہوئی ہے انہیں سے چند کا ذکر بیان کیا جاسکتا ہے۔ اخلاق کی بنیاد کی مضبوطی کے لئے بڑی محنت

مسہ لینے اشیاء کو ہم سے کیا تعلق ہے اور ہمارے کیا واسطہ ہے ۱۲۔

ہوئی ہے اور بعض خاص مناہتوں کی تحقیقات میں جدید واقعات کا انکشاف ہوا ہے جنکو اخلاق سے تعلق ہے پولیٹیکل اکالوجی (معاشیات) سوشل اکالوجی (علم معاشرت) سائیکالوجی (علم نفس نفسیات) وغیرہ میں ہم مندرجہ ذیل کتابوں کا ذکر کر سکتے ہیں۔

ای دن ہارٹمان فینا منالوجی ڈسپلین سٹیٹسٹیکس E. Von  
Hartmann Phanomenologie der Sittchen Bewusstseins  
طبع ثانی جسکا عنوان ڈاس سٹیٹسٹیکس بیوین ۱۸۸۶ Das sittliche Bewusstsein  
ایچ ایسٹریٹس آف ایٹیکس ۱۸۶۹-۹۳ Principles of Ethics  
ڈبلو وڈٹ ایٹیک W. Wundt Ethik طبع ثانی ۱۸۹۲ ترجمہ اور باہر ہے  
ایف پالسن سسٹم در ایٹیک F. Paulsen System der Ethik ۲ جلد  
طبع سوم ۱۸۹۳ جی سیل این لے ٹنگ ان دانی مارل وکن نا G. Simmel  
Einleitung in die Moral Wissenschaft: جلد ۱-۹۳-۱۸۹۲۔ ایچ  
سیج ڈک وی میتھڈس آف ایٹیکس H. Sidgwick the Methods of Ethics  
طبع سوم ۱۸۸۲۔ تین قابل قدر اخلاق کی تاریخوں کا بھی یہاں ذکر کر سکتے ہیں۔  
ٹی زیگلر کیسٹنی در ایٹیک اول و دانی ایٹیک در گرین انڈر ووما ۱۸۸۸  
دوم و دانی کرستنی ایٹیک T. Ziegler, Geschichte der Ethik I.  
Die Ethik der Griechen und Romer 1881 II Di  
Christliche Ethik بعد نظر ثانی ۱۸۹۲۔

ایف جوڈل گیلختی در ایٹیک ان در نیویرن سلاسونی F. Jodl  
Geschichte der Ethik in dei neueren Philosophin. ۲ جلد  
۱۸۸۲-۸۹۔ (ایچ سیج ڈک اوٹ لائنس آف دی ہسٹری آف ایٹیکس  
H. Sidgwick, Outlines of Ethics طبع دوم ۱۸۸۸)۔

۱۔ یہ مختصر بیان تاریخی سلک کا اخلاقی عقلیات میں اس امر کے  
ثبوت کے لئے کافی ہے کہ حکمائے اخلاق میں بہت اختلاف ہے۔ فلسفہ کی  
تعلیمات میں سوائے مابعد الطبیعیات کے اور کسی تعلیم کے اس قدر فرقے اور مذاہب

نہیں پیدا ہوئے جس قدر اخلاق کے فلسفہ میں ہوئے۔ اصطلاحات مثل عقلیت

Endemonium—System of Ethics facing moral obligation

on tendency of action to produce happiness.

ارتقاءیت وغیرہ یہ جملہ اختلافات نظریات اخلاق کا اختلاف ہے خواہ اس نظر سے کہ مبداء اخلاقی احکام کا کیا ہے یا اخلاقی سیرت کی غرض یا انجام کیا ہے یا یہ کہ اخلاقی افعال کا محرک کون ہوتا ہے (ان جملہ مسائل میں اختلاف ہے) اس عدم اتفاق کی وجہ یہ ہے کہ ابتدائی اصول میں جیسا کہ فنون فلسفہ کی تاریخ سے ثابت ہے یہ اختلاف ادن تغیرات پر موقوف تھا جو کہ ہمیشہ ہوتے رہتے ہیں اخلاقی خیالات میں اور اخلاقی تصدیقات میں بھی جس فعل کو آج ہم اخلاقی فعل تصور کرتے ہیں نیک فعل اور قابل قدر مانتے ہیں ممکن ہے کہ قدیم زمانہ میں ان کا اور ہی کچھ نام ہو یا وہ افعال انسانی ارادے کے بغیر سے متجاوز سمجھے جاتے ہوں۔ یہ اختلاف رائے مدتہائے دراز پر موقوف نہیں ہیں بلکہ ہر زمانے کے ہر لمحے میں یہ اختلاف پایا جاتا ہے۔ اب اس کے دریافت کر نیچے لئے چاہئے کہ ہم اپنے آس پاس نظر کریں (اپنے ماحول کا مشاہدہ کریں) مختلف اشخاص کے تھوڑے سے امتحان کے بعد یا اس سے بھی بہتر ہے کہ مختلف اخلاقی معاشرہ کا مشاہدہ کریں اس مختصر امتحان سے بھی بنیادی فرق اخلاقی احکام یا تصدیقات میں نمایاں ہو جائیں گے۔ یہ مشکوکیت اخلاق کی اصل ماہیت میں صرف اخلاقی مواد تک چلتی ہے کوئی شخص اس پر متاثر نہیں کرتا کہ خواہش قوانین ہر قسم کے ضابطے انسان کی اخلاقی سیرت میں جاگزیں ہیں یعنی کوئی اسکا منکر نہیں ہے کوئی خاص مواد نہیں بلکہ قانون یا ضابطے کی صورت میں وہ چیز ہے

مع عقلیت جو کام ہمارے عقل کے مطابق ہوں وہ از روئے اخلاق اچھے کام ہیں۔ بصیرت۔ بلکہ چشم بصیرت سے اخلاقی کاموں کی خوبی معلوم ہوتی ہے۔ مذہب سعادت اخلاقی فعل یعنی ہوتا ہے ایسے رجحان پر جس سے سعادت حاصل ہو۔ ارتقاءیت اخلاقی اور اک نے رفتہ رفتہ بشمار سلسلوں سے گزر کے اس مرتبہ تک ترقی کی ہے اور آئندہ اور بھی ترقی ہوتی رہے گی ۱۲۔

جو کلی جواز اخلاقی سلطنت میں رکھتی ہے۔ قانون کس رخ جاتا ہے کون سے مواد سے  
 اوسکا ظرف (اخلاقی صورت) مملو ہے یا خاص خاص وقتوں کی ضرورتوں پر موقوف  
 ہے اوسکے رسم و رواج پر اوس زمانہ کی عقل آرائی پر ایسی حالتوں میں کوئی نظام  
 اخلاق جیسے عام امکان کے پیدا کرنے اور ایسے ظہن غالب کے ساتھ تا حد امکان  
 کلیات کے تعین کرنے سے تجاوز کرنا ممکن نہیں ہے اور ایسا نظام اخلاقی جو ان شرائط  
 سے مشروط ہو وہ مستقل اور دائمی نہیں ہو سکتا (زمانے کی ترقی کے ساتھ اس کا تغیر  
 زمی ہے) فلسفہ قانون اور معاشیات کے علم کا بھی بعینہ یہی حال ہے اس کے  
 مواد کا تعین بھی ہر زمانے کی ترقی اور تکمیل پر منحصر ہے عدالت کا مفہوم اور مجموعہ  
 قوانین جس درجہ تکمیل پر پہنچے ہوں اور اسوقت معاش اور مصالح ملکی کی جو حالت  
 ہو۔ پس اگر اخلاق بھی مثل ان دونوں علموں کے ایک تجربی علم بنانا ہو تو چاہئے کہ  
 انسانی سیرت کے متعلق وسیع نظر ہو اور متعدد واقعات کی فراہمی کی گئی ہو۔ اس  
 قسم کی ہمیشہ تر اخلاقی ارادہ اور افعال کی ماہیت اسکا فی ہے یا ضروری ہے اوسکو  
 نقصان پہونچائیں گی۔ اور وہ اپنے اصلی مقصد سے دور ہو جائیگا اور غلط راستے پر  
 چل نکلے گا اوس کا اہل مقصد اپنے زمانہ کی اخلاقی تکمیل ہے ان بحثوں میں  
 اوسکے وقت کی تشبیہ ہوگی اور کسی کو اوسکی طرف توجہ نہوگی۔ یہ اتفاقی بات ہے  
 کہ ہمیشہ اخلاق سے عام دیکھی پیدا ہو جائے۔

۱۱۔ پس خاص کام جو علمی (سائنٹفک) اخلاق کے سپرد ہونا چاہئے  
 علم اخلاق ایک علحدہ شعبہ سمجھ کے وہ فراہمی اور تحلیل اخلاقی رایوں کی ہے  
 جو اوس کے زمانے میں شائع ہوں۔ ہم اس مقام پر ہر برٹ کی اس رائے سے  
 پورا اتفاق رکھتے ہیں وہ کہتا ہے کہ وہ صورت جیسے اخلاق پہلے پہل ہمارے سامنے  
 پیش ہوتا ہے۔ وہ بعض تصدیقات میں جو ہمارے ارادے اور افعال کی قدر و قیمت  
 پر حکم لگاتے ہیں ان تصدیقات کی دو صورتیں ہوتی ہیں جو دو عنوانوں کے مطابق  
 ہیں وصف اور قوت ارادے کی جس پر حکم لگایا گیا ہے۔ الفاظ نیک اور بد وصف  
 کے متعلق کہے جاتے ہیں۔ الفاظ ثواب اور خطا یا جرم خوف سے تعلق رکھتے ہیں  
 چونکہ ہر قرار و قوت (شدت) کی اسکی فرع ہے کہ اخلاقی وصف موجود ہو جسکی



قوت زیر بحث ہے لہذا زور اور قوت ارادی کی قدر شناسی کے ساتھ ہے ایک اندازہ ارادے کے وصف کا لگا ہوا ہے یعنی قوت ارادی کی قدر شناسی گویا آزاد کے وصف کی قدر شناسی ہے۔ اسی سے وہی افعال قابل ستائش ہیں جو نیکی کے افعال ہیں یا نیک افعال ہیں وہی ثواب کے کام ہیں اور بدوں ہی کے افعال مجرمانہ یا جرم ہیں۔

یہ ایک ایسا قضیہ ہے جسکی سچائی کے لئے لازم نہیں ہے کہ ہم نیک اور بد کے اضافی ہونے کو بھول جائیں۔ (یہ مسلم ہے کہ ہمارے افعال نسبت نیک اور بد ہوتے ہیں خیر محض اور شر مطلق کا وجود عالم میں موجود نہیں ہے)۔ ایسے سادے سامان کے ہاتھ آئیے بعد جنگا مذکور ہوا اب صاحب اخلاق کو چاہئے مختلف اشخاص کے اخلاقی احکام یا مقولوں یا رایوں کو فراہم کرے یہ اشخاص مختلف گروہوں اور پیشوں اور حرفوں کے ہوں خلاصہ یہ ہے کہ معاشرت کے ہر طبقے کے خیالات اور معتقدات جمع کئے جائیں اس مجموعہ پر غور کریں اور یہ دیکھیں کہ کیا کوئی استحصائی قانون جو اکثر صورتوں پر جاری ہو سکتے ہیں موجود ہیں جب یہ ہو جائے تو حقیقی امید کا سیاب نتائج کی ہو سکتی ہے تاکہ ایسی تجویز کی جائیں جن سے اخلاقی شعور کو ترقی ہو یا کمال حاصل ہو۔ صرف اسی طریقے سے یہ ممکن معلوم ہوتا ہے کہ علم اخلاق کا واقعی اتصال کسی قوم کی حیات سے ہو جائے جو قوم ترقی کی طرف قدم بٹھا رہی ہو۔ علم نفس یا معاشیات یا علم معاشرت یا کسی خاص مناعت پر محدود کر نیسے علم اخلاق کیلئے صمیم تعلیم کے مرتبے پر فائز نہیں ہو سکتا بلکہ چاہئے کہ واقعات پر عمارت کھڑی کی جائے جن واقعات کو خصوصیت ہے اخلاق سے جو علم اخلاق کے طرق اور اسلوب کے تحت میں آ سکتے ہیں۔ تحلیل اخلاقی شعور کی جو کہ فی لغزہ موجود ہو۔ اور پھر اس کے احکام کو تناقض اور بے ترتیبی سے صاف و پاک کرنا یہ کام تجربی اخلاق کے لئے مخصوص ہیں۔ یہ علم ضابطے پیدا کرتا ہے یہ

یہ استحصائی قانون سے مراد ہے ایسے حکم سے جو مختلف اور متعدد صورتوں پر جاری ہو سکیں اور انکا اجرا یکساں طریقے سے ہو۔ یہ میں استقراء ہے ۱۱

سنت اسکی دوسرے مسئلہ کی ماہیت سے یقینی ہوتی جاتی ہے۔ ہم کو اس وقت اس امر کے طے کرنے کی حاجت نہیں کہ کیا تجربی اخلاق فلسفیانہ اخلاق کے پہلو پہلو ممکن بھی ہے یا نہیں ہے۔ یہ سوال کبھی نہیں پیدا کیا گیا۔ اور یہ ایک جداگانہ امر ہمیشہ رہے گا۔

۱۲۔ فلسفہ قانون بہت ہی مختصر بیان چاہتا ہے۔ ابتداؤ یہ ایک حقیقی جز اخلاق کا تھا اور اب بھی فلسفہ اخلاق کے ایک ضمیمہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ عدالت اور اخلاق دو جداگانہ امر ہیں عدالت کا اظہار بذریعہ مقررہ قوانین کے ہوتا ہے سلطنت کی طرف سے جبکہ اعلان کیا جاتا ہے اور سلطنت ہی کو ٹھکڑا جاری کرتی ہے۔ جو مناعیتیں عدالت سے تعلق رکھتی ہیں وہ رفتہ رفتہ ایک دوسرے سے علحدہ ہو جاتی ہیں۔ ایک اور وجہ اس تعادلت کی یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ مناعت جبکہ عدالت سے ربط ہے وہ منقسم ہو جاتی ہے فلسفہ قانون میں اور ایک خاص مناعت میں جو متحد الہد قانون سے بحث کرتی ہے اخلاق کیسے ایسا کوئی علم چسپاں نہیں ہے۔ فلسفہ قانون کو مناعت قانون سے جدا کرنا گروٹئس Grotius (۱۶۲۵ء) کا کام تھا۔ مناعت قانون کو تعلق ہے قانون تمدن یعنی اثباتی قانون سے اور فلسفہ قانون کو قانون فطرت سے یعنی قانون کے معقولات یا ماہیت سے۔ گروٹئس کے زمانے سے علی التواتر یہ کشش جاری رہی کہ اولیات کے ذریعہ سے طبیعی بنیاد یا حقیقی وجود قانون کے استخراج کئے جائیں جو مقنعن کی مرضی سے بے نیاز ہوں (یعنی جسکی بنیاد محض عقل پر ہونی ارادے کو اوسکے ایجاب و منہی سے)۔ کانٹ نے ایک خط فاصل درمیان اخلاقیات اور قانونیت کے کھینچ دیا ہے اوسنے قانونیت کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ قانون کے احکام کی خارجی تعمیل ہے۔ فلسفہ قانون پر کے خیرایف کر اس (۱۷۳۲ء) K. Chr. F. Krause کی تصنیف کا کچھ نہ کچھ اثر پڑا جس کے شاگرد ایچ ہرن نے اپنی ضخیم اور مدون تصنیف فیہرخت اوڈر فلاسوفس دیس ریخت اینڈ ڈس اسٹاٹس staates طبع ششم جلد سے بڑی شہرت حاصل ہوئی اسی سلسلے میں ہسم

ٹرنڈلن برگ نیچر نیٹ آف ڈیم گرنڈی در ایتھک بلع دوم ۱۸۶۸ کو بھی بیان کر سکتے ہیں

W. Schuppe Grunzuge der Ethik and Rechtsphilosophie  
1881

A. Læsson System der Rechtsphilosophie. 1882

R. Von Ihering. der Zweek in Recht 2 Editron Vols  
1884-86

R. Wallaschek Studien Zur Rechtsphdosophie 1889

K. Bergbohm Jurus prudenz and Rechtsphilosophie 1391

کتاب مذکور میں فطری قانون کے مسئلہ پر بڑی شدت سے حملہ کیا گیا ہے اور  
فلسفہ قانون کی یہ تعریف کی گئی ہے فلسفہ انباتی یا واقعی مروجہ حال قانون

Lorimer Institute of Law 1880.

R. Sir H. Maine Ancient Law 11th Ed 1888

J. H. Stirling Lectures on the Philosophy of Law 1873

۱۲۔ اصطلاحات کے برے استعمال سے حقیقی مسئلہ فلسفہ قانون عموماً تباہ  
ہو گیا ہے۔ یہ ایک رسم سا ہو گیا ہے کہ فلسفہ قانون کا مقابلہ کرتے ہیں، صناحت قانون  
سے جس سے ہم کو یہ دھوکا ہوتا ہے کہ قانونی واقعات کے متعلق فلسفہ میں قانونی  
صناحت سے کچھ زیادہ یا بہتر بیان ہوگا جبکہ واقعات ہمارے سامنے بحث کے لئے  
پیش ہوں یا یہ کہ فلسفہ اپنے موضوع بحث کے لئے کوئی خاص قانون رکھتا ہے  
وہ قانون جو (جو سپر وٹس) اصول قانون سے جدا ہوگا ایسے ضمنی قانون سے جسکو  
انسان نے جاری کیا ہے اور انسانی قرار داد پر اسکی بنیاد ہے۔ درحقیقت اسیں  
شک نہیں ہے کہ مسئلہ فلسفہ قانون کا مشابہ ہونا چاہئے فلسفہ فطرت کے مسئلہ سے  
(دیکھو فٹ) فلسفہ میں براہ مستقیم قانون کے واقعات سے بحث نہیں ہوتی بلکہ  
اس میں محض بنیادی اصولوں سے بحث کیجاتی ہے جو اس علم کے مقدمات ہیں  
اور وہ عام نظریات وہ ہیں جو خاص خاص علوم میں بہ تدریج جوگا انکشاف ہوتے جاتے  
وہ علوم جو اس بحث سے ربط رکھتے ہیں۔ قانون فلسفہ کے ساتھ بعینہ وہی مناسبت

رکھتا ہے جو کہ قانون (ضابطہ کلیہ) کو علم (سائنس) سے ہے۔ اسی علم میں اخل ہے نہ صرف تمدن اور تہذیب موجودہ قوانین کی بلکہ وہ جو کام نظریہ قانون کہتے ہیں یعنی اصول قانون بالتقابل Comparative Juris prudence پس ہم ان مسائل کو بیان کرینگے جو فلسفہ قانون میں جھکا سامنا ہوتا ہے ویسے ہی خطوط پر جنگی پیروی فلسفہ فطرت میں اور فلسفہ نفس میں کیجاتی ہے (دیکھو)۔  
یہ شمار میں تین ہیں۔

(۱) چاہے کہ فلسفہ قانون میں امور عامہ اور منطقی مقدمات کی جانچ کیجائے یہ مقدمات (سائنس) یا صناعیت قانون کے ہیں۔ اس سے متعلق ہیں وہ تصورات جن کا مفہوم عمومیت رکھتا ہے جو اصول قانون کے خاص حدود سے باہر بکار آتے ہیں لہذا کسی خاص صناعیت میں ادنیٰ تعریف مناسب نہیں ہے ایسے مفہام جیسے فعل نیت ارادہ اقدام (کوشش) اتفاق علیت قانون حریت (آزادی) وغیرہ یہ سب عام اصطلاحات ہیں جو اصول قانون کے ماوراء مضامین میں متعمل ہیں۔ اسی مقام سے تعلق ہے عمل درآمد یا کارروائی کی منطقی جانچ کو جو کہ خاص اسلوب ہے قانون کے سائنس (صناعیت) کا Positive law

۱۴۔ (۲) فلسفہ قانون میں چاہئے کہ اختیار کی جائے۔ انتہائی بحث ایسے بنیادی خیالات کی جھکا انہماک صناعیت ہذا میں ہوتا ہے یعنی وہ تصورات جو سوائے اصول قانون کے اور کسی علم میں بکار آتے نہیں ہوتے۔ اول نظر میں اسی سے تعلق رکھتا ہے عدالت کا تصور۔ اس اصطلاح کی متعدد اور مختلف تعریفیں علمائے قانون نے بیان کی ہیں۔ اس زمانے میں بھی اور گزشتہ عہد میں بھی چاہئے کہ ان واقعات کا انتہائی استیمان کیا جائے جن سے یہ تصور پیدا ہوا ہے اسکے بعد ذکر کے قابل ہیں تصورات تعذیر ذمہ داری شخص قانونی جائیداد قبضہ وغیرہ۔ یہاں بھی ہم مختلف رائیں پاتے ہیں جنہیں کم و بیش اصلی اختلاف فرقہ واریت یا مسلح نظر کے اعتبار سے موجود ہے۔

۱۵۔ (۳) بالآخر چاہئے کہ فلسفہ قانون میں علوم اصول قانون کے عام نظریات کی جانچ کی جائے۔ بہت ہی دشوار ہے کہ کوئی صحیح خط فاصل درمیان ان دونوں

گزشتہ مسئلوں کے کھینچی جائے۔ کیونکہ متعدد بنیادی خیالات جو عنوان (۲) میں مذکور ہیں عام نظریات کے اس آس ٹھہرائے گئے ہیں۔ مثلاً تعذیر کے مفہوم اور غرض کے باب میں بہت اختلاف رائے ہے مثلاً نظریہ مزاحمت یا منع جرم یعنی جرم کا روکنا یا نظریہ اصلاح یعنی سزا اسلئے دی جاتی ہے تاکہ انسانوں کے افعال درست ہو جائیں یا نظریہ مکافات وغیرہ۔ اس طرح عدالت کی اصل کے بارے میں تنازع ہے اور مختلف قانونی فرقوں نے خاص نظریات کی صورت میں مختلف جواب اس مسئلہ کے دیئے ہیں۔ منجملہ دو اس زمانے تک ثابت و قائم رہے۔ یہ نظریہ کہ عدالت ایک اصلی استعداد یا ضرورت سے شخص فاعل کے منسوب ہوتی ہے اور شاید اسکو آزاد شخصیت کے تصور سے اسکا استخراج ہو سکتا ہے اور اسلئے خلاف وہ نظریہ جسمیں کہ ہمیشہ اور ہر جگہ عدالت سے مراد ہے مجموعہ احکام یا ضوابط انسانی سیرت کے کسی نہ کسی قسم کا تسلط (حکومت) جسکی حمایت کرتا ہے یعنی حاکم عرف یا شراخ اور عدالت کے تکلف یا تعریف کرنے کے لئے چاہئے کہ تاریخ اور تجربے پر نظر ڈالیں نہ کہ مفنون عقلیات یا خاص نظری دلیلوں پر۔

نوٹ ۱۔ ہم اس موقع پر چند نفطیں علم التعلیم پر کہنا چاہتے ہیں۔ آج کل یہ عادت جاری ہے کہ علم تعلیم کو فلسفیانہ تعلیمات کے دائرے سے خارج کر دیتے ہیں حالانکہ اس علم کے مضامین کو تاریخ اور واقعات دونوں حیثیتوں سے فلسفہ کے مضامین سے قریبی تعلق ہے۔

ہر برٹ (الیمین پیدا گو جبک ۱۸۰۶) (Allgemeine Padagogik) جس کے سائل علم تعلیم پر اب تک جاری ہیں کم از کم جرمنی میں مصنف موصوف نے یہ چاہا تھا کہ علم تعلیم کو اخلاق اور علم نفس علی بنادے اخلاق سے معلوم ہوتا ہے کہ مقصد اعلیٰ تعلیم کا ادنیٰ غایت و غرض کو دریافت کیا جاتا ہے اور علم نفس سے وہ طریقے ہتیا کئے جاتے ہیں جسے یہ غرض حاصل ہو۔ یہ علم نظر ادیبوقت میں صحیح ہو سکتا ہے جبکہ اخلاقی اغراض کو مطلقاً تفوق دیں اور جمالیات اور عقلیات کی ضرورتوں کو ادسکے ماتحت کر دیں۔ اور ایسا بھی کرنا

مع تعذیر کے متعلق یہاں تین نظریے بیان کئے گئے ہیں منع جرم اصلاح مکافات ۱۲ ۷۷

تو بھی مشکل درست ہوگا۔ کہ علم تعلیم کو جسکا صرف یہ مقصود نہیں ہے کہ نظریہ تعلیم ہو بلکہ نظریہ تربیت اور عملی اخلاق کے نظریہ بھی پیدا کرے۔ تربیت کی غرض یا منزل اقصیٰ کو بڑے پھر پھر سے اخلاقی مسائل اور تعریفیات کے دائرے میں لاسکتے ہیں۔ دوسری جانب ربط علم تعلیم اور علم نفس کا تنازعہ فیہ نہیں ہے طریق عمل تعلیم (سیکھنے) اور طریق عمل تربیت (سکھانے) کا سیرت کی تکمیل اور تعلیم کا کام دونوں یکساں طور سے غیر معقول ہیں جب تک علم نفس کے نقطہ نظر سے ادن پر غور نہ ہو۔ اور اسکی بڑی آرزویہ ہونا چاہئے کہ تقریبی ربط درسیان دونوں تعلیموں کے مراعات مان لیا جائے اس طرح کہ علم اپنے آپ کو علم نفس کی روز افزوں ترقی کے ساتھ بلاتا غیر مناسب کرے۔ ہر برٹ کے علم تعلیم کی عظمت جواب بھی جاری ہے ہم کو اسکی جرأت نہیں دلاتی کہ اس قسم کے نتیجہ کی جس کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے مہم منقریب امید کر سکیں۔

## فءامالیاء

ءامالیاء بهى مثل علم اخلاق كے بعض واقعااء كى آعمق سے متعلق هے  
 به كوئى اءقءاءى ضمير كسى خاص مناعاء (مائنس) كا ايس هے خواه وه فنون كى تاريخ  
 هو جيا كه وسخر Vischer كا اعءقاوء آها يا كوئى اور مناعاء - مئاخرين كے جمالياء  
 كى اور اخلاق كى بهى عراض به هے كه وه اثباءى مناعاء هو جائے وو قيس واقعاا  
 كى ايس جن سے اسكى ابتداء اور براه اسءقيم كام پڑا هے وه جمالى تصءيقات  
 خوشى اور ناخوشى كے متعلق اور فن اور فن سے جو مصنوعات بءا اهو - قءيم  
 فلسفء ميں انكا امياز نهايت صاف طر سے موجود هے - افلاطون فلوطينس  
 لانگينس Longinus Plotinus كو تصورات جمال اور عظماء كى جانب بهت  
 السعااء آها يئس مواء علم جمال كى تصءيقات كى طرف - ارسلطاليسس كى  
 خواهش آهى كه مصنوعات حسن پر كوئى مضمون آءريك رس لهذا اوس نے نظريء  
 شعر كو آءريك رءيا خصوصاً (طراغوءيا) Tragedy پر ءوبه مبءول كى افلاطون  
 كى رائے جمالياء پر زياءه آر كتاب فيءريس سپوزيم اور فليفس Phaedrus  
 Symposium Philebus ميں بيان هوئے ايس - بلوطينس نے جمالى مسائل  
 سے كتاب اينى اءس Enneads كے پہلے اور پانچويس بزم بهاء كى هے - اور  
 ارسلطاليسس نے كتاب الشعر (فولمىقى) Poetics ميں خاص طور سے بهاء كى  
 بهه - اس ميں شك هے كه آيا لاگى نس كتاب پيرى اهرپوس كا مصنف هے  
 يا ايس هے - ان سب كتابو ميں بهر طور فلسفء جمال كو اوس عهء ميں بهى اخلاق اور  
 مابعد الطبيعاء سے خلط كر ديا آها - اور به آءريوس آءريك ساءوكى سے ءور جا پڑى

عه مثل آعاءير ءجمااء ءحمااء و غيره كے ۱۲

سے به كن ميں افلاطون كى آصانيف سے ايس ۱۲ م

ہیں۔ اور زمانہ وسطیٰ میں بلکہ زمانہ متاخرین میں بھی اس علم کے نظریات کا یہی حال ہے فلسفیانہ مذاق پایا جاتا ہے بعض مثالیات کے ثبوت میں وہ مثالیات جنکو فن کے مصنوعات نے پیدا کیا ہے اور عام مطروحات سے جھکا تعلق ہے من و جہال کے آثار سے جو عالم میں پائے جاتے ہیں۔ اسی زمانے میں بعض مصنف خصوصاً انگلستان میں مثل شافٹسبری برک ہوم کے نفسی تحقیق میں جمالی جذبات کے ترقی دینے کے لئے بہت کچھ کام کیا گیا ہے اور جمالیات کی قدر شناسی کے ترقی دینے کے لئے بھی۔ ہوم اصول تنقید (۱۷۶۲) اور مابعد مع کانٹ کی کتاب کے جو جمالیات پر ہے ان تحریرات سے بیش بہا اعانت اس علم کو ملتی ہے جو اٹھارویں صدی میں اس صنعت پر لکھی گئی ہیں۔

۲۔ فلسفہ فنون ایک قسم کی تجربی صنعت نسبتہ قدیم عہد میں ہو جاتی ہے جیسا کہ عقلاً مفہوم ہوتا ہے۔ یہ نام بعض وجوہ سے خود ارسطو طالس کی (فطرتی) Poetics صنعت شعر چسپان ہوکتا ہے اسی طرح لی ڈارڈو دی وناٹی Vinci Tensardo کے رسالہ پر جو فن تصویر پر ہے فن پوٹیسٹکی poetique این ڈی بوی لیو Boileau (۱۷۱۱) دی ریفلیکشنس کرنیکس رالا پودوسی لاپین ٹراٹ لایوزک Reflexions critique sur la poesie, la peinture et la musique خیالات شعر اور تصویر اور موسیقی پر (۱۷۱۹) اور مابعد مصنف جے۔ بی ڈیولیس B. Du Bois وغیرہ وغیرہ۔

جمالیات کوئی جامع تعلیم سالہائے ۵۰-۵۸ نہ ہوئی تھی جبکہ الکنزڈر گوٹلیب بائنگارٹن Aleandra Gottlieb Baumgarten (۱۷۱۳-۱۷۶۲) اپنی کتاب جمالیات Aesthetica دو جلد میں شائع کی۔ اس کتاب کا مقصد یہ تھا کہ ولف Chr. Wolff کے نظام فلسفہ میں جو رخنہ تھا وہ بھر دیا جائے ولف نے علم کی اعلیٰ اور ادنیٰ قوتوں کا تقابل کیا اور منطق کی یہ تعریف کی کہ صنعت علم کی اعلیٰ قوتوں سے تعلق رکھتی ہے۔ کوئی صنعت بمقابلہ اعلیٰ کے ادنیٰ قوت کے متعلق موجود نہ تھی۔ اس علم میں جو محسوسات سے حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ کتاب جمالیات جدید پر اس نقصان کے پورا کرنے کے لئے لکھی گئی تھی کمال



علم اعلیٰ کا یہ ہے کہ حقیقت کا علم ہو اور خیالات میں جلا اور صفائی پیدا ہو۔ ادنیٰ علم پر تاریکی چھائی ہوئی تھی۔ بانگارتھن نے ادنیٰ درجے کے علم کے لئے کمال کو جمال میں پایا (یہی مقام نظر لائسنز بھی دکھا چکا تھا)۔ علم محسوسات کی تکمیل حسن میں پائی گئی ٹھیک اس طرح جس طرح حقیقت عقل کا کمال ہے۔ وہ مسائل جو نظری جمالیات سے منسوب ہیں جسکو بانگارتھن فلسفہ و لف کے مذاق کے موافق فلسفہ کی تقسیم میں ملحدہ کر دیتا ہے عملی جمالیات سے تعداد میں تین ہیں۔

(۱) یہ بتانا ہے کہ کونسے اجزاء علم محسوسات کے خوبصورت ہیں تاکہ حسن کے دریافت کرنے میں ادن سے مدد ملے۔ اس جز جمالیات کو ایورٹک Heuristics کہتے ہیں۔ Serving to discover

(۲) یہ بتانا چاہئے کہ کون سی ترتیبیں ان خوبصورت اجزاء کی خوبصورت ہیں۔ لہذا ان کو مشاہدہ کرنا چاہئے یہ شعبہ لیب میتھدولوجی Methodology کہتے ہیں۔

(۳) یہ سوال کرتا ہے کہ جو اجزاء خوبصورت ہیں اور خوبی سے ادنیٰ ترتیب ہوئی ہے کس طرح خوبی سے ظاہر کئے جاسکتے ہیں اس تحقیق کو سیمیائی اوس Semeiotics حسن اظہار یا حسن تشخیص کہتے ہیں۔ بانگارتھن نے خود صرف پہلے شعبہ سے اس نظری جمالیات کے بحث کی ہے اوسکے شاگرد جی۔ ایف میر Meier اپنی کتاب مبطلو عسہ (۱۶۵۴)

Anfangsgründe aller Schönen Kunste und Wissenschaften 2nd Ed 1754 اپنے استاد سے زیادہ اس جمالیات علم کے مستقل ہونے کا حامی ہے۔ اسی سے اوس عہد کی ابتدا ہے جب کہ اس جدید صناعت پر سرگرمی سے کوشش ہوئی اور بہت ہی جلد جب اوس عہد کے نفسیات کی تکمیل ہوئی ایک احساس پیدا ہوا کہ جمالیات کا موضوع بحث وہ نہ تھا جسکو بانگارتھن نے بیان کیا تھا یہ کہ خصوصاً حسن کو سرسری طور سے یہ نہ کہنا چاہئے کہ وہ محسوسات کے علم کا کمال ہے یا یہ کہ واقعی علم کا کمال ہے۔ علم نفس کی جانب ایک مستقل حس کا اقرار کیا جاتا ہے اس سے یہ رائے پیدا ہوئی کہ جمالیات کا ماخذ ذہن کے اوس پہلو میں

تلاش کرنا چاہئے یعنی حس یا جذبات میں۔ ان کوششوں کی جانب اور انکے ساتھ ساتھ یہ کہ اصلی مواد یا معروض جمالی تصدیق کا کیا ہے ایک تعداد کثیر مضامین کی فلسفہ فنون کے شعبہ میں ملتی ہے۔ جینا نچو ہے۔ جے ونگلمان Winckelmann نے یہ کوشش کی کہ ڈیلائی کے فن کے کلیہ قاعدے وضع کئے جائیں اور جی۔ ای۔ ہنگ اور جے۔ جی ہرڈ Herder نے یہ ارادہ کیا کہ شعر (شاعری) کے لئے نیا نظریہ نکالیں۔

۳۔ کانٹ واقعی بانی علمی جمالیات کا ہے۔ اوسکی کریٹیک ڈر ارتھیل سکرافٹ Kritik der Urtheilskraft (۱۷۹۰ء) میں کوشش کی گئی ہے کہ اوسکے پیشروں میں جو اختلاف رائے تھا۔ اوسیں توافقی پیدا ہو۔ جمالیات کی تقسیم دو جداگانہ حصوں میں کی گئی ہے نظریہ جمال و عظمت و تحقیق جمالی تقسیم کی ماہیت اور اوسکے فن کی پہلے حصہ میں کانٹ نے جمالیات کو اتنا صاف صاف جتنا کہ ممکن تھا اخلاق منطق اور حسی لذت سے علیحدہ کر دیا ہے۔ بنیاد جمالیات کی ایک ادنی اصول بر قائم ہے یعنی یہ مسئلہ کہ جمالی ارتسامات قابل افادہ ہیں (یعنی انکا سیکسنا سکھانا ممکن ہے) اور علم کی قوتوں میں ایک مقصدی ترتیب پائی جاتی ہے۔ یہ قوتیں باہمی یک دوسرے سے دوسری کو فائدہ پہنچتا ہے۔ خواہ نیک ہو خواہ فہم ہو خواہ تعقل ہو۔ جمال ایک مستقیم بے غرضانہ لذت ہے اپنی صورتوں میں بھی اور اپنے تعلقات میں بھی۔ خلعت ایک لذت ہے بذات خود بلا واسطہ کسی ایسی چیز سے جو اس کی دلچسپیوں کو مات کر دیتی ہے۔ (جو اس کو حیرت میں ڈال دیتی ہے) یعنی ایسی شے جسکی مقدار یا قوت حیرت کی حد سے متجاوز ہو فلسفہ فنون اسکو نمایاں کرتا ہے کہ ہر صنف شے چاہئے کہ اشبا میں حسن کے تصور کو پیدا کرے اور وہی ذکاوت ایک موضوعی (ذہنی) شرط ہے ایسی صنایع کی جو ایسے مصنوع کو پیدا کرے جو اپنی منف میں فرد کامل ہو۔ کانٹ نے فنون

محہ بے غرضانہ سے مراد ہے کہ وہ کسی منفعت کے لئے ع۔ یز نہیں ہے بلکہ بذات خود لذت رکھتی ہے نیز کہ وہ خود کسی لذت کی علت ہو۔ ۱۲

کی تقسیم ادون وسائل کے موافق کی ہے جو اظہار حسن کے لئے کام میں لائے جائیں مثلاً الفاظ یا ہجاسے جو فنون تعلق رکھتے ہیں (یعنی فنون تکلم) اشارات چشم و ابرو انداز و ادا (فن صورت نمائی) اور تالیف باحسن (فنون احساسات کا تماشا خانہ) خوبصورت یا صاحب عظمت کی بڑی قدر و قیمت اس سے لی گئی ہے کہ وہ فزول ہوں اخلاق یا نیکی میں کانٹ کی نظریات جمال نے ایک نمایاں اثر کیا شیلر کی تصنیفات پر جو اسی وادی میں تھیں (برلیف اور برڈائی ایس تھی ٹمک انڈے ہنگ ۱۷۹۵) (Briefe über die ästhetische Erziehung 1795) اصل ادلی کے باب میں کانٹ سے وہ مادۂ اتفاق رکھتا ہے شیلر نے منعی فعلیت کے مختلف آثار کی ترجمانی میں صورت کو کمتر دخل دیا ہے یعنی محض عالمانہ عقلی حد و رسم پر زور نہیں دیا بلکہ جمالیات کی قدر و قیمت پر زیادہ قوت بیان بہ کو صرف کیا ہے۔ اور زیادہ اہمیت دیتا ہے۔ حین و جمیل کو بہ مقابلہ اخلاقی کے (کانٹ اور شیلر کے نظام جمالیات کے تناسب بہت قابل قدر طریقے سے ای کئے مان نے اپنی کتاب موسومہ

Kant und Schiller's Begründung der Ästhetik 1895 مطبوعہ

لہذا بیان کیا ہے۔

۴۔ ہمیشہ رجحان کانٹ کے بعد کے فلسفہ کا واضح طور سے جمالیات میں پایا جاتا ہے اصول کلیہ سے فروع کے پیدا کرنے کے استخراجی عمل کی ہر مقام میں پیروی کی گئی ہے خصوصاً جو امتیاز جمالیات کے مواد اور جمالیات کی صورت کا ہے وہ بہت اہمیت رکھتا ہے۔ ہیکل پہلی قسم کا نمائندہ ہے اور ہر برٹ خالص صوری جمالیات کا موجد ہے ہیکل نے اپنے مجموعہ تصانیف کی دسویں جلد (مطبوعہ ۱۸۳۶-۳۸) Vorleuge uben die Ästhetie

(1836-38 Vol. X of the collected works) میں جمالیات کی یہ تعریف کی ہے فلسفہ فن۔ اور فن اس کے نزدیک مطلق ذہن کی حقیقت کی حسن کی نسبت ادنیٰ صورت کا تحقق تین منزلوں میں فن و مذہب و فلسفہ میں ہوتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فطری حسن صرف پہلا قدم ہے حسن صنعت کی طرف۔

جو ہر صنایع حسن کا ہنگل کے نزدیک ایسے مادہ میں ہے جس میں تصور کا اظہار ہوا ہو یا ازلی اور غیر مشروط (غیر محدود) کے ظہور میں جو زمان اور محدود کے اندر موجود ہو۔ ایسا تصور حسن کا مشاغل پر بہت زور دیتا ہے جو اصلی قیمت جمالی اثر کا کی ہے۔ (مطلب یہ ہے کہ خوبصورت اد کو کہیں گے جس میں اس چیز کے فرد کی خوبی پائی جائے اگرچہ حسب ظاہر موجود نہ ہو مگر تخیل یا عقل نے اد میں کی صورت کو تجویز کیا ہو مختلف فنون میں اور تاریخ فنون سے ایک تدریجی تسلسل پائی جاتی ہے۔ پہلے تو مادہ تصور یا مثال پر غالب تھا پھر دونوں میں مساوات پیدا ہوئی بالآخر تصور (مثال) مادہ پر غالب ہو گیا۔ اس طریقے سے ہنگل نے تین مختلف صورتیں فن کی نکالیں رومانی قدیم اور ذی شان Symbolio 1

2 Classical 3 Romantie 2 تاریخ سے مشرق میں اسکا پتہ چلتا ہے یا یونان قدیم میں یا سیچائی فنون میں اور ترتیب دار عمارت میں سانچے کے ڈھالنے کے کاموں میں اور مصنوعات ثلثہ تصویر موسیقی اور شعر میں۔ ہنگل کے جمالیات یا جمالیات کے مواد کے بہت سے شاگرد مل گئے۔ اس سلسلہ میں ہم سی ایچ ویسی سسٹم ڈر ایس بھی ملے ۱۸۳۰۔ ایف آر۔ ٹی ایچہ و سکر۔

Ch. H. Weisse system der Aesthetik 1830,

Fr. Th. Vischer Aesthetik 3 parts 1846-58,

A. Zeising Aesthetische Forschungen 1855;

M. Carriere Aesthetik 2 Vol. 3rd Ed. 1885.

K. Koestlin Aesthetik 1869.

عہ ازلی اور غیر مشروط کے تصور کی تھ قید زمان اور مکان کی جب تک نہ ہوگی مطلق کا ظہور موجودات کا غیر ممکن ہے ۱۲ء۔

عہ اگلے وقتوں کے اسلوب یا ظروف نہایت ہی بحدے اور بے ڈول تھے مردار یا م سے اونچی خوبصورتی برصتی رہی یہاں تک کہ اس قدر تخیل کو پہنچی جسے یونان کے بت یا ظروف چینی اور سی یا فوئی وغیرہ میں یا مٹی کی صورتیں یا کھلونے جیسے اس زمانہ میں بنتے ہیں یا مادہ تصویریں جو کامل تصویر کی بنائی ہوئی ۱۲ء۔

۵۔ انیس بڑی تصنیفیں دیکھ کر سب سے اول مرتبہ پر ہے یہ سچ ہے کہ اس کتاب میں ترتیب اور اسلوب کا نقصان جسکو مصنف نے خود بھی معلوم کر لیا ہے موجود ہے لیکن تاریخی حاشیوں اور مفصل حوالوں کی دولت سے مالا مال ہے یہ طوٹھی اور شواہد خاص فنون کے متعلق موجود ہیں اسلئے یہ کتاب گویا ایک معدن ہے مفید اور شہدہا معلومات کا جسے کہ اس عہد کے جمالیات کے طلبہ کے لئے بھی بہت بکار آمد ہے۔ دسخر نے اپنے موضوع کی تعریف کی ہے کہ جمالیات خوبصورت یا فہل کا نظریہ ہے (یعنی اس علم میں عقلاً جمال کی ماہیت پر نظر کی گئی ہے) اور مذہب کے بعد جمالیات کو جگہ دی ہے ہنگل کی تثلیث فنون مذہب اور فلسفہ میں۔ دسخر کی تعریف کے تین حصے ہیں اول جمال کی بابت الطبیعت جنس میل کے کلی مفہوم سے بحث کی گئی ہے۔ (دوسرے) نظریہ جمال یکطرفہ وجود میں "یعنی جس طرح بطور ایک شے کے فطرت میں یا ذہنی طریق سے تحلیل میں پایا جاتا ہے (تیسرے) نظریہ موضوعی معروضی (ذہنی و خارجی) حقیقت تحلیل کی یعنی فن کی۔ دسخر نے فن کو تحلیل کی تین صورتوں کے مطابق تقسیم کیا ہے۔ پہلی اختراعی دوسری حسی یعنی تبدیل صورت کی صلاحیت تیسری شطری۔ تہرات بت تراشی اور مصوری کو اختراعی (یا تہری) تحلیل سے تعلق ہے موسیقی کو قبولیت (یا انفعالی) تحلیل سے کام ہے اور شعر کو شاعرانہ تحلیل سے۔

ہر بٹ کی تصنیفات میں لفظ جمالیات کے بالکل ہی مختلف معنی ہیں اس میں صرف وہی چیز داخل نہیں ہے جسکو عموماً جمالیات کہتے ہیں بلکہ اخلاق بھی (دیکھو بٹ)۔ یہ وہ علم ہے جس میں قدر و قیمت کے تعین کی تکمیل کی جاتی ہے وہ قوت جس سے قدر و قیمت کا تعین ہوتا ہے اسکو ہر بٹ نے عموماً ذوق سے موسوم کیا ہے۔ لہذا نہ صرف جمالی بلکہ اخلاقی تصدیقات (یا حکم منطق کی اصطلاح میں) محلی ذوق کے احکام ہیں۔ جمالیات کے تنزلی مفہوم سے لینے (جسکو اسکو زیادہ وسیع نہیں) تو ہمارے حسی لذتوں سے غرض ہے۔ اور اسکا سلسلہ یہ ہے

معنی بیش بہا اشیاء کی قدر دانی کے جانچنے کا طریقہ مال ہوتا ہے ۱۲۔

کہ وہ سادہ تعلقات دریافت کئے جائیں جو تمام دقیق اور پیچیدہ مصنوعات میں عموماً پائے جاتے ہیں جو جمالی ارتسام (وجدان) کو ادبھارتا ہے اور ادس مثال یا مثل (مفہوم یا مفاسیم) کی تعریف کی جائے جس سے اشیاء کی خوبصورتی یا بد صورتی (حسن و قبح) پر حکم لگاتے ہیں۔ ان سادہ صورتوں کو ہر برٹ مثلاً تالیف اور عدم تالیف میں سرورں کے یا رنگوں کے پاتا ہے یا تال میل میں اس حیثیت سے کہ وہ خوش کن یا ناخوش کن تعلقات لمحات وقت کے ہیں۔

(جس کا بیان تال ادبیاد یا علم ایقاع میں ہوتا ہے) اور ترتیب اور عدم ترتیب ایسی ہی نسبتیں امتداد یا فضا میں (مثلاً تناسب اشکال ہندسی یا قد و قامت اور اعضا کی موزونی)۔ اس کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ جمالیات کو کلیتہً مادہ سے مجرور کر لیں اور مواد سے علیحدہ سمجھیں خوش کن یا خوش کن نسبتوں اور صورتوں سے اگرچہ مجموعی اثر کسی شے مصنوعی کا بہت کچھ مواد سے متعین ہوتا ہے ہر برٹ کا نقطہ نظر کی تدوین اور ترتیب میں آرزو مرمان نے بہت کچھ کام کیا اپنی کتاب (ایس تشکائل Aesthetik Aesthetiet Geschichte der Aesthetik

als philosophischer Wissenschaft 1858 II مطبوعہ مشرق اور دوم Allgenienine Aesthetik als Formwissen chaft 1865) مطبوعہ ۱۸۶۵ Zimmermann نے کہاں کی مثالوں پر بڑی توجہ کی ہے مثل وحدت وغیرہ کے جس کی تعریف ہر برٹ نے ٹھیک ٹھیک نہ کی تھی۔

۶۔ رومانتیسم Romanticism اپنے جمالی نقطہ نظر میں مبالغہ کو لیتا ہوا پیدا ہوا۔ شیلنگ Schelling فریشیل فیل Fr. Seh legel اور شاپنہاؤر Schopenhauer جو خاص فلسفی رومانٹک فرقتے کے تھے۔ ان سب نے حسن پر اور صنعت کی اہمیت پر بڑا زور دیا ہے مگر سب کا سلک جداگانہ ہے۔ شیلنگ کے نزدیک ہر چیز ایک مصنوع کی صورت میں نمایاں ہے۔ فطرت خود ایک صنعتی ہے اور نظام آبی (عضوی۔ انسان یا حیوان کا بدن) بلکہ کل عالم۔ اور جمال جگہ پاتا ہے ذہنی مصنوعات کے تکمیلی سلسلے میں جیسے اعلیٰ درجہ کا تال میل غنات اور اخلاق کا۔ شیلنگ ہی اپنی فلسفیانہ تخیل کے وقت خاص میں ایک قسم کی

ہیز و در شپ (بزرگ پرستی) میں پڑ گیا جو کہ عقیدہ اہل ذکاوت کا ہے۔ ذکاوت کی شخصی حکومت اس کی پوری شان و شوکت کا اظہار آزادانہ انتقاد (تعریض) میں اور آزادانہ صنعت گری میں ہوتا ہے جو کہ کسی قانون اور مضابطہ نے خراب نہیں کیا ہو۔ بالآخر شاہنہاد جالی لذت کو اس عالم میں سب سے اعلیٰ زندگی سمجھتا ہے یہ ایسی حالت ہے جس میں ہم کل مصائب کے سبب پر غالب آسکتے ہیں۔ لینے ارادہ۔ یہ کدو کا دش کا خاتمہ کر دیتا ہے۔ وہ جو پاک تصور میں میل کے غرق ہے عقل اور خیال نے ارادہ پر پوری حکومت حاصل کر لی ہے وہ قریب قریب ایسی نجات بخش انسانی حالت کو پہنچ گیا ہے جس میں ارادہ فنا ہو گیا ہے۔ ایک طرح سے شاہنہاد موسیقی کو تمام فنون سے بالاتر سمجھتا ہے کیونکہ یہ مثل اور فنون کے ایک خیالی صورت نہیں ہے۔ بلکہ بے نقاب تصویر خود ارادے کی ہے جو کہ کل اشیاء کا جوہر ہے۔

۷۔ بالکل ہی متاخر زمانہ میں یہ بعد الطبعی اور منطقی مطمح نظر بالکل ترک کر دیا گیا ہے اور ایک اصلاً مختلف مفہوم شے جمیل اور طرق جمالیات کا ادب کی جگہ پر آنا چلا ہے مختصر یہ ہے جمالیات اب تجربی علوم کی طریقہ پر آچلا ہے۔ بجائے کبھی یا اختراعی اور نیچے اور تجربی طریقہ نہ صرف خوش آئند ارتسامات کے تصدیقات پر صرف ہو رہا ہے بلکہ خود فنون پر اور صناعات کی اختراعی فعلیت پر بھی جاری کیا جا رہا ہے۔ مثلاً ایچ ٹین H. Tain فلسفہ فنون ترجمہ (۱۸۶۵) کے مضامین فنون پر مورخ تمدن کے نقطہ نظر سے ہیں مصنف موصوف ایسے موثر عوامل پر زور دیتا ہے جن کی وجہ سے کیسوت

سہ صنعت کی خوبی یہ ہے کہ وہ عوام خواہ کے مقرر قواعد اور ضوابط سے آزاد ہو فطرت یا طبیعت کی مطابعت کی جائے ذوق سلیم جس میں حاکم علی الاطلاق ہے نہ مقررہ ضابطے عمدہ صناعات کی غلطیوں پر تنویر قاعدے قربان کرتے ہیں ۱۲۔

۱۳۔ یعنی کن چیزوں کو کن وجہ سے ہم خوبصورت کہتے ہیں اور فنون کی یہ صورت خوش اور خوشنما کی اور صناعات اپنی صنعت گری میں کن خوشنما اصول سے کام کرتا ہے ۱۴۔

مہرود میں مہنوعات کا تعین کیا ہوتا ہے۔ (یعنی کن وجوہ سے کی وقت خاص میں کوئی شے خوبصورت قرار پاتی ہے) یہی وہ مصنف ہے جس نے لفظ مائیسو Milieu، حالت مزاجی اور خلقی مزاج کو اصطلاحات میں داخل کیا ہے اس زمانے سے یہ لفظیں مقبول عام ہو گئی ہیں جس سے مجموعی حالت ذہنی اور خلقی کسی عہد خاص کی ظاہر کی جاتی ہے۔ دوسری جانب گرنٹ لین Grant Allen (فلا سوفیکل ایسوسی ٹکس ۱۸۸۱) اور جارج ہر تھ نے (آئیکینی ڈر کن سٹ فزیالوجی Aufgabe der Kunstphysiologie ۲ حصے ۱۸۹۱) یہ کوشش کی ہے کہ نفسی طبعی حالات کسی عہد کے مہنوعات کے کس وضع خاص پر چلتے ہیں خصوصاً دھلاؤ کے کام۔ آخر کار جی۔ ٹی۔ فکھنر G. T. Fechner (در شول ڈر ایسٹھٹیک Vorschulen der Aesthetik ۲ حصے ۱۸۷۶) نے تجربی حالات جمالی خوشی اور ناخوشی کے جانچے اور وہ اس قابل ہوا کہ ایک ہونہار طریقے کی تصحیح کو برہان سے ثابت کرے یعنی طریقہ جمالی تجربہ کا۔ فکھنر نے تین خاص مسلک تجربی عمل کے ایک دوسرے سے جدا قرار دئے مسلک پسند (انتخاب) مسلک پیدائش مسلک اجزا۔ مسلک انتخاب میں چند بسیط صورتوں سے جو ہندسی اشکال ہوتے ہیں انہیں سے ایک پن لیمباتی ہے۔ پیدائشی یا پیدا کر نیکا طریقہ یہ ہے کسی خاص شکل یا صورت کا کہنہنا ایسے تناسبات سے جسکو نقاش اپنے ذوق کی نعمت سے اختیار کرتا ہے۔ مسلک اجزا یہ ہے کہ فیشن کے مطابق اشیاء دریافت کئے جائیں جو فیشن کے مہنوعات سے ہوں خواہ وہ چیزیں جو روزمرہ کے استعمال میں ہوں تاکہ بسیط صورتی تعلقات کا تعین ہو جائے ایسے اشیاء سے جو جمال پسندی کی لذت کو ابھارے۔ زیسنگ Zeising (مگ گذشتہ) بہت سی پیمائشیں کر چکا تھا اس آخر کے طریقہ کے موافق ان سب سے یہ ظاہر ہوتا تھا کہ سب سے زیادہ خوش کن نسبت درمیان دو خطوں کے وہ ہے جو طوائفی تراش سے مشہور ہے یعنی تناسب ۱۳:۸ (نسبت جو آٹھ کو ہے تیرہ ہے)۔

مہ نسبت ۱۳:۸ زاگد بانصف دانشن یعنی جبکہ زیادتی نصف اور آٹھویں حصہ کی ہر ۱۳:۸ تراش اصلاح ہے نقشہ کشی کی ادیکے معنی یہ ہیں کہ کسی شے کو کسی جگہ سے تراش کے



فلک نے زے سنگ کے نتائج کی تصدیق کی اشکال بسیط کے بارے میں مسلک انتخاب کے ذریعہ سے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ عالم محسوسات کے ارسا میں تجربی جمالیات کو وسعت دیا جاسکتی ہے۔ جو تمام خوش کن نسبتوں پر حاوی ہو اور اس سے ایک کثیر تعداد یکسانی کی یعنی استحصائی اصول کی پیدا ہو جائیگی اور قدیم جو محض وضعی اور خود اختیاری اور اختراعی ہے اس کے جمالیات کی تاریخی برطرف ہو جائیگی۔ ایک اور نہایت اہم نقطہ فلک کی تصنیف میں امتیاز مستقیم اور تلامزی جزو موثر کا ہے جمالی تصدیق میں۔ اول سے اس کی مراد بلاد اسطہ لذت بخشی ہے کسی شے کی جو زیر غور ہو جو بالکل جسدا ہو ثانوی خیالات سے جسکو اس چیز نے ادبھارا ہو (مثلاً پھول بذات خود خوبصورت ہے یہ مستقیم لذت بخشی ہے) دوسرے یعنی تلامزی سے اس کی مراد اس چیز کے مفہوم کی محاکات یا ماقبل کے تجربات وغیرہ ہیں۔ یہ امتیاز قطعی ہے اور جمالی تصدیقات میں بہت مفید ہے۔

۸۔ اس میں سوال کی گنجائش نہیں ہے کہ یہ جدید تحقیقات جمالیات کے علم میں ایک جدید عہد کی پیشین گوئی کرتی ہے جسکی خصوصیت یہ ہوگی کہ جمالیات کے موضوع پر محض تجربی بحث رہ جائیگی۔ جن چیزوں سے اس ضاعت میں بحث کیجاتی ہے وہ ایک طرف تو جمالی خوشی اور ناخوشی کی بحث ہے اور دوسری جانب فنون کے مصنوعات کی۔ ان دونوں شعبوں کی علیحدگی سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگلے زمانہ میں جو امتیاز فلسفہ جمال اور فلسفہ فنون میں کیا گیا تھا وہ حقیقت پر مبنی تھا۔ جمالی تصدیقات یا احکام فنون کے مصنوعات کی حد سے متجاوز ہیں کیونکہ خود فطرت میں بھی تو حسن ہے اور فنون کے مصنوعات میں بھی اور فنون کے مصنوعات جمالی تصدیقات کے سوا کچھ اور بھی اہم کو بتاتے ہیں کیونکہ جب

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ادھکا نقشہ لیا جائے مثلاً گولے (کرہ) کی تراش دائرہ اور مخروط کی بھی ایک تراش دائرہ ہے اور بیضوی اور ناقص اور زاید یہ سب قطع مخروطات ہیں یعنی مخروط کی تراشیں ہیں۔ اس طرح عمارت کے تراش میں اندرونی اجزا دکھائے جاتے ہیں ناہم ۱۲۔

اہم یہ طے کر چکتے ہیں کہ ادھکار اسم (نقش جو حائے پر پیدا ہوتا ہے) وہ خوشکُن ہے یا ناخوشکُن تو ہم آگے بڑھتے ہیں اور اذن حالات پر نظر کرتے ہیں کہ اذن کے حسن کا مبدؤ کیا ہے یا جو نسبت ہے تصویر میں اور اذن شے میں جسکی وہ تصویر ہے جو فرق صورت اور مواد میں نقل اور اصل میں ہے وغیرہ۔

(۱) پہلا حصہ جمالیات کا نظریہ جمالی تصدیق کا۔ اسکو علم نفس کا ایک حصہ سمجھنا چاہئے اور بلاشبہ وہ جز علی علم نفس کا ہے اس علی شعبہ کا اصل مسئلہ یہ ہے کہ صحیح تعریف جمالی حکم کی جہاں کرے اور اذنی حالات علم نفس کی اصطلاح کے موافق ہوں جب اذنی اذنی معروض (شے جمیل) سے نسبت دیکھیں بہر کیف فسون کی خوبی سے نسبت دے کے تو یہ علمی شعبہ خصوصیت کے ساتھ ایک ضابطہ تعلیم ہو جاتا ہے جس سے قاعدے پیدا ہوتے ہیں ایسے ظاہری اوصاف جو کسی شے میں پیدا ہونا چاہتے ہیں تاکہ وہ جمالی حیثیت سے خوشکُن ہو۔ ایک عمدہ طریقہ جمالیات کے اس حصے کا چاہئے کہ تجربی طریقہ کا ہوا اسکی ضرورت ہے۔

(۲) دوسرا نصف حصہ تجربی جمالیات کا یعنی نظریہ فن کی سبلی تعریف کی گئی ہے ایسی حدوں سے جو بالفعل موجود ہیں یعنی خالص اصطلاحی تعلیمات کی حسن تالیف اور نظریہ ترکیب موسیقی (سروں) میں عمارت کی تجویز کے ضابطے رنگ آمیزی حکالی (مہر کنی وغیرہ) شیشہ یا پتھر پر نقاشی کرنا وغیرہ اصطلاح کے کام کے قاعدے یا فن شعر کے لئے عروض۔ یعنی مصنوعی شے کی دائمی حالت اور ظاہری نقاش کا بیان جمالیات سے نکال ڈالنا چاہئے اب جو مسئلہ نظریہ صنعت کے لئے باقی رہ جاتا ہے وہ یہ ہے (۱) تخلیق اذن نسبت کی جو تصویر اور شے میں ہوتی ہے خود شے مصنوع میں تصویریت حقیقت اور فطرت اسی نسبت کے نام مختلف مفہومات کے اعتبار سے موجود ہیں۔ (۲) نظریہ فن کہ یہ سوال بھی پیدا کرتا ہے کہ ذہنی شرائط یا حالات شے مصنوع کے کیا ہونا

جاہئے ہیں۔ یعنی مزاج تحیل مافظہ وغیرہ موجد یا مصاد کا اس حصہ جمالیات کی ماہیت  
 مثل اول کے صراحت ظلم نفس سے متعلق ہے مگر یہ مضابط کی خصوصیت بھی لے سکتی  
 ہے۔ یہ مصاد کی طبیعت کے انداز اور اسکے آلات و اسباب کے تعین سے  
 ترقی کر کے مصاد کے ذہن کی مثالی ساخت تک اور ایسے خصوصیات تک  
 پہنچتی ہے جو مصنوع کے لئے بہت ہی مناسب ہے۔ اور یہ بلند پروازی  
 سخت (بلکہ شاید سخت ترین) انتقاد کے قاعدوں کی جانچ پر پوری اترتی ہے  
 ۹۔ جمالیات (یا ذوقیات میں) مثل علم اخلاق کے اہم فلسفیانہ  
 تعلیم سے دو چار ہوتے ہیں جو اس نام کی خاص ممانعت یعنی عام ذوقیات  
 پر تفوق رکھتی ہے اور ایسے فلاسفہ کی تعداد آج بھی کچھ کم نہیں ہے جو فلسفہ  
 پر زور دیتے ہیں بلکہ وہ جمال یا جلیل کی مابعد الطبیعی بحث پر اصرار کرتے ہیں  
 مگر اس مقام پر فلسفیانہ جمالیات کے امکان پر تفصیل کے ساتھ بحث کرنے کا  
 موقع نہیں ہے۔ مکمل اس ممانعت کی عنقریب تجربی خطوط پر ہونے والی ہے  
 بہت کچھ ترقی دیکھائی۔ اور فلسفہ جمال یا اسکا فن مستقل صورت نہیں پکڑ سکتا  
 جب تک کسی انداز تک صحیح ممانعت کا ساطم حاصل نہ ہو۔ یہ اعتراض جو  
 اکثر کیا جاتا ہے اور جو ممانعت جمالیات کے خلاف ہے کہ ذوق جو حکم لگاتا ہے  
 وہ اپنی کمزوری سے شخصی ہوتا ہے لہذا غیر ممکن ہے کہ کوئی تصدیق یا تنفیہ  
 جو کلیتہً صحیح ہو جمالیات میں پایا جائے اس اعتراض کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ  
 جس حد تک تمام صورتوں میں جہاں کہیں ذوقی حکم کا جانچنا ممکن ہوتا ہے تجربی  
 حالات میں یعنی تجربے کی رو سے کوئی نشان خاص شخصی ذوق کا نہیں پایا جاتا  
 نہ کسی قسم کی بے تربیتی ذوقی حکموں کے دفع کرنے میں پائی جاتی ہے۔ بلکہ بخلاف  
 اسکے بالکل اسی عجیب اتفاق جمالی حکم میں ظاہر ہوتا ہے ایسا اتفاق رائے پایا  
 جاتا ہے جو ہم کو مجبور کرتا ہے کہ ہم اصرار کے ساتھ اسی طریق تحقیق کو جو اب تک

سہ لینے صاحب ذوق سلیم جو کسی مناعی شے پر حسن و قبح کا حکم لگاتا ہے وہ ایک  
 شخص ہوتا ہے ۱۲۔

جاری رہا ہے جاری رکھیں۔ تعین شخصی اختلافات کا جو کہ اس مشہور جملہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ ”ذوق میں کوئی تنازع نہیں“ *gustibus non est disputandum* یہ بہ سہولت سمجھ میں آسکتا ہے جب ہم یاد کریں ارساات کی پیچیدگی کو جو ذوقی قدر شناسی کے اشیا ہیں روزمرہ کی زندگی میں گونا گوں ہونا اغراض کا اختلاف تلازمی جز کے توجہ میں اور اصل شے میں بھی جسکا مشاہدہ ہو رہا ہے یہ وہ امور ہیں جو روزمرہ فوراً اختلاف ذوق کے باعث ہوتے ہیں۔

کتب مندرجہ ذیل اس فہرست میں جو گزشتہ فصل میں دی گئی ہے انصاف کرنا چاہئیں۔

E. Von. Hartman Aesthetic.

I Die deutsche Aesthetik seit Kant 1886: II System der Aesthetik 1887

H. Cohen, Kants Begründung der Aesthetik 1889

K. Gross Einleitung der Aesthetik 1892

K. Grosse, Die Anfänge der Kunst 1893 neueren Aesthetik in Altur-Thum 1893

J. Walter, Die Geschichte der neueren Aesthetik

H. Von stein Die Entstehung der neueren Aesthetik 1886

M. Schasler, Kritische Geschichte der Aesthetik two parts 1872 [B. Bosanquet, History of Aesthetics 1892

مے تلازمی جو ہے وہ اشیا مراد ہیں جنکے ساتھ اُس ہو چکا ہے مچن سے یا جوانی کے ہمدے ذوقی احکام اکون سے ضرور ہی متاثر ہوتے ہیں اور توجہ اس طرف فوراً ہو جاتی ہے ۱۲

## وال فلسفہ مذہب

ہم کو فلسفہ مذہب کی ابتدائی تعریف میں اس امتیاز سے مدد  
 لیگی جو ہم نے اس سے پہلے (ف ۹-۱۳) درمیان فلسفہ و قانون اور صناعت  
 قانون کے پیدا کیا ہے۔ اس تمیز پر ہم کو مقابلہ کرنا چاہئے ٹیولوجی علم الہیات  
 کو ایک صناعت کی حیثیت سے فلسفہ مذہب کے ساتھ جو فلسفہ کا ایک حصہ  
 ہے عموماً ایک میں تو کسی معینہ وضعی مذہب سے بحث کرتے ہیں دوسرے میں  
 ایسے عام مفہام کی جانچ پرتال کیجاتی ہے جو خاص الہیات میں بکار آد ہوتے  
 ہیں۔ یا بطور سلمات کے اختیار کر لئے گئے ہیں۔ واقعہ یہ ہے ہم دیکھتے ہیں  
 کہ فلسفہ مذہب میں مثل فلسفہ قانون کے اس سادہ مفہوم کو دوسرے نے  
 خارج کر دیا ہے جو بالکل ہی جدید رائے ہے۔ ٹھیک اسی طرح جیسے قانون عقل یا  
 فطرت کا مقابلہ کیا جاتا ہے کسی سلطنت کے وضعی قانون سے اسی طرح ہر معروفہ  
 صورتیں مذہب کے فطری یا عقلی عناصر جدا کر لئے گئے ہیں الہامات سے ان میں  
 شامل ہیں مذہبی تصورات یا جذبات جو کہ بطور اولیات نکالے جاتے ہیں انسان کی  
 فطرت سے خصوصاً اس کے سب سے اعلیٰ قوت یعنی عقل سے۔ بلکہ یہ بھی ممکن  
 ہے کہ اس تقسیم نے مذہب میں بطور ایک نمونے کے اسی امتیاز کے۔  
 جز قانون میں بھی جہاں اسکا بکار آد ہونا ضرورتاً بالکل جداگانہ ہے اور اس  
 زیادہ واضح ہے۔ قانون میں خارجی اعمال اور بیرونی چال چلن کا زیادہ کام  
 ہے لیکن اصلیت مذہب کی ہمیشہ خالص باطنی عالم میں رکھی گئی ہے یعنی  
 ذہنی حالت یا انداز جس کا ظہور ہر طرح کے چال چلن میں نمایاں ہوتا ہے مگر وہ  
 ایسی حقیقت ہے جو ظاہر سے بالکل علیحدہ ہے۔ اور بلا شک جب ہم اس پر  
 غور کرتے ہیں کہ اکثر مذہبی زندگی کسی فرد کی الگ جاتی ہے عام معتقدات اور

رسمی تکالیف سے جس کی تعلیم اوس کے فرقے نے دی ہے۔ ہم کو شک نہیں ہو سکتا کہ ایک باطنی مذہب بھی موجود ہے ایسا مذہب جو ذاتی تجربے سے اور اعتراضات علمی سے مقابلہ کے بعد ایک جداگانہ امر ہے یہ مذہب خارج سے بالکل الگ ہے یعنی اوس تاریخی صورت سے جو کسی خاص الہامی مذہب نے اختیار کر لی ہو لہذا یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ فلسفہ مذہب نے ہمیشہ یہ ادعا کیا ہے کہ واقعات مذہبی کی تحقیق الہیات مروجہ سے جدا ہو کے کیجائے اور کبھی کبھی اوس مسئلہ تک رسائی بھی ہوئی ہے جس کو ہم نے اس کے ساتھ ابھی منسوب کیا ہے یعنی تحقیقات قدر و قیمت کی اور فلسفیانہ تعبیر الہیات کے اساسی مفہیم کی۔

۲۔ ابھی چند ہی روز ہوئے کہ فلسفہ مذہب کی مستقل بحث ہونے لگی ہے۔ قدیم فلسفہ میں یہ مابعد الطبیعات کا ایک پورا حصہ تھا اور جدید عہدوں میں ہمارے زمانے تک یہ احساس تھا کہ احکام (تصدیقات) مذہب مابعد طبیعی نقطہ نظر سے ہونا چاہئے ہیں۔ لہذا انداز یا رخ کسی فلسفی کا مذہب کی جانب یا خدا کے مفہوم کے ساتھ اوسکے علم مابعد الطبیعت کا معیار خیال کیا جاتا تھا۔ مشاہدہ کرد کہ اصطلاحات الہیت مبعودیت وحدت وجود اور دہریت (ف ۲۲) سے صاف اظہار دونوں تعلیموں کی نسبت کا ہوتا ہے۔ مزید براں مابعد الطبیعت ہی نے حیسانی تحکمی مسائل کا مقابلہ کیا۔ من بعد انگریزی فلسفہ میں سمٹ علم کے اصول الہام کے مفہوم کو جانچا جس سے عموماً وضعی مذہب کا انتقاد ہونے لگا۔ سب سے قدیم مستقل بحث فلسفہ مذہب کے متعلق سرسجوس اٹھا دھویں صدی کے آزاد خیال فرقے کی تصانیف میں پائی جاتی ہے۔ ٹولینڈ اور ٹینڈل وغیرہ Toland and

Tindal etc. ان شخصوں نے ایک جدید بنیاد مذہب کے مواد کی میسائیت اور گیسائے اعتقادات کے انتقاد سے آغاز کی انکی کوششوں کا یہ نتیجہ ہوا کہ مذہب ڈی ازم Derem پیدا ہوا جو خالصتاً میکانی مفہوم عالم کا تھا جو باوجود زور شور جدید علوم کی تحقیقات کے قبول کر لیا گیا اور اسیں گویا خدا کا ذکر ہی نہیں ہے (معاذ اللہ) عالم میں دنیا کے اس بڑے کارخانے میں اور اوسکے انجام میں اوسکو (نعوذ باللہ) کوئی دخل نہیں ہے۔ ڈی ازم نے اسے یہ مذہب تسلیم کھاتا ہے اگلے دنوں میں بھی یہ مذہب موجود تھا دیکھو کتاب فل وکل ۱۲

فطری مذہب کے قدسوں کے نیچے سے زمین سرکادی جسکی اصل مابعد الطبیعت بحث علم اور علم نفس پر تھی اور یہ علوم اوسکے مفہوم میں داخل تھے۔ ڈی ازم کو ایک بالکلید جدید بنیاد قائم کرنا تھی اگر مذہبی زندگی و نفسی الہیات کے مادی ادب بھی فلسفیانہ طریق سے ممکن معلوم ہوتی تھی۔ یہ کام کانٹ نے کیا اور اس نے خاص معروضات مذہبی اعتقاد کے اخلاقی شعور کے اصول موضوعہ کی حیثیت سے بیان کئے اور انہی صفات کا ذکر کیا اگرچہ فطری استنتاج کی جانب سے انکار ہوتا رہا۔ کلیہ قاعدے میکانی قوانین کے بس عالم شہود تک جا کے رک جاتے ہیں اشیاء ہنسھا (پیزیر) بذات خود ہا) عالم آزادی میں شامل ہیں اور انکی تکمیل سرمدیت اور خدائے قادر رحیم کریم کی ذات کے تصور سے ہے۔ (ف ۹-۸ و دیکھو)۔ کانٹ نے مذہب کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ معرفت ہمارے فرائض کی ہے خدائی احکام کی حیثیت سے اور کانٹ کا خاص فلسفہ مذہب (دای رلمن انہا لب ڈر کرزن در بلاسن در نفعت مطلوبہ ۱۷۹۳) میں عقلی تاویلات کسی حکمی احکام کے شامل ہیں جو کسی اصل نقطہ نظر سے ادن کوششوں سے جدا نہیں ہے جوئی روشنی کے عہد قدیم میں اس لئے کی گئی تھیں کہ عقل کے موافق ایک مذہب قائم ہو۔ کانٹ کا تعلق خاطر اس امر سے تھا کہ مذہب کو ایک (معیاری) صنعت بنادے اور فلسفیانہ نظام کے حدود کے اندر اوس کے مقام اور مرتبے کی حمایت کرے شبلی مائر (ریڈن یور ڈائی رلمن ۱۷۹۹) مذہب Schleiermacher (Reden über die Religion) اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ یہ ایک جزو موثر ہے اور تاریخ میں علم نفس کی بنیاد اسپر قائم ہے اور وہ اس نتیجہ پر آتا ہے کہ کل مذہب شامل ہے مطلق متابعت کی احساس پر۔ اینگل بجائے خود مذہب کو پھر ایک بار فلسفہ سے منسوب کرتا ہے اوسکا بیان ہے کہ یہ ایک تاریک اور پریشان پیش بینی فلسفہ کی ہے نہ مانہ حال میں فلسفہ مذہب کی تکمیل تین خطوں پر چلتی ہے۔ تاریخی نفسی اور علم اور مابعد الطبیعت سے متعلق ہو کے۔ تاریخی حیثیت سے اس کا موضوع بحث مبداء اور اوتقائی تعمیل مذہب کی ہے نفسیات کی حیثیت سے یہ کوشش کی جاتی ہے کہ نفسی طرق

جو ہر فرد انسان کی مذہبی حیات میں شامل ہیں اور نہایت پرکھتے کیجائے۔ علمی اور باطنی  
 حیثیت سے مذہبی خیالات کے جواز کا مسئلہ (یعنی مذہبی خیالات میں انہماک  
 کس حد تک عقلاً دریا ہے) اور مذہب کا تعلق نظریہ کائنات سے عموماً جانچا جاتا  
 ہے۔ اس اخیر قسم کی تحقیقات اکثر جدید مذہبی (مثالیہ) خیال کے تعین سے  
 پیدا ہوتی ہے ایسا مذہبی خیال جو اس زمانے کے صناعات اور مابعد الطبیعت  
 کے نظریات سے موافقت رکھتا ہو اور اس وجہ سے وہ مقبول ہو گیا ہو اور مذہب  
 رائج الوقت قابل اطمینان نہ ہو فلسفہ مذہب پر اس نقطہ نظر سے بحث کی ہے  
 اسی دن ہارٹمن داس ریلمی بیوٹن درمنشیٹ۔

E. Von. Hartmann, Das religiose Bewusstsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwicklung. 1881 ; and Die Religion des Geistes 1882. 2nd ed. 1888.

O. Pfleiderer, Religionsphilosophie I. Geschichte der Religionsphilosophie von spinoza bis auf die Gegenwart. 3rd ed., 1893. II., Genetischspeculative Religionsphilosophie. 2nd ed., 1884.

L. W. E. Rauwenhoff, Religionsphilosophie (trs. from the Dutch by Von Hanne 1889. New telular edition 1894)

H. Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie 1893.

R. Seydel, Religionsphilosophie im Umriss mit historisch kritischer Einleitung über die Religionsphilosophie seit Kant 1893.

[E. Caird, The Evolution of Religion 1893.]

[J. Martineau, A Study in Religions. 1888.]

۴۔ فقرات مذکورہ سے یہ صاف ظاہر ہے کہ مقام فلسفہ مذہب کا عموماً  
 صناعات علوم کے دائرے کے اندر اور فلسفیانہ تعلیمات میں خصوصاً بہت سادگی ہے



یا طے شدہ صورتیں بیان کرنا ممکن نہیں ہے۔ ایک وقت تو اس میں تصویر اور توضیح ایک مجموعہ واقعات کی ہوتی ہے (تاریخی اور نفسیات کے نقطہ نظر سے) دوسرے وقت واقعات مذکورہ کے امکان کا اعتقاد کیا جاتا ہے یا ایک جدید مذہبی خیال (مثالیہ) مقرر کیا جاتا ہے معینہ مابعد الطبیعت اور اخلاق سے ملتا ہوا۔ پہلی صورت میں یہ ایک مخصوص علم ہو جاتا ہے۔ اکثر طلبہ فلسفہ مذہب کے اس موقع پر بحثی اور تجربی طریق میں تفریق کرتے ہیں اور تجربی کو مطلقاً نظر انداز کر دیتے ہیں اور اس پر غور نہیں کرتے۔ تقسیم عقلاً غلط ہے اور عملاً غیر ممکن ہے۔ اس سبب سے کہ عمومی تاریخ مذہب کی اور عام نفسیات نے اکثر مسائل کو جن پر فلسفہ مذہب میں بحث ہو سکتی ہے فروگزاشت کر دیا ہے اور ان پر بالکل بحث نہیں کی لہذا تاریخی اور نفسیاتی تحقیقات کو فلسفہ مذہب کا ایک جزو سمجھ سکتے ہیں۔ اگر دوسرے احیاء تحقیقی پر نظر کر کے تمثیل سے محبت لائیں تو جس طرح اور علوم میں نظر اور تجربہ ایک دوسرے سے جدا ہو گئے ہیں وہی یہاں بھی ہو گا۔ فلسفہ مذہب کسی نہ کسی دن اپنی موجودہ دوغلی شان کو بالکل دور کر دے گا اور جریدہ رہ جائے گا۔ یہ اصلاح غالباً تاریخ مذہب سے شروع ہوگی تاریخی مواد کے لئے جو تبحر درکار ہے اس سے فلسفہ مذہب کے طلبہ بہت کم ماہر ہیں۔ نفسیات کی حیثیت سے فلسفہ مذہب غالباً ایک شعبہ عملی نفسیات کا باقی رہے گا۔ مذہبی زندگی کا استغناء اور ہمہ گیری اس کو غیر ممکن کر دیتی ہے کہ عام نفسیات کے حدود کے اندر جو حق اس موضوع کا ہے وہ پورا پورا ادا ہو جائے۔ خصوصیت کے ساتھ فلسفیانہ حصہ اس علم (مناعت) کا ادون دونوں مسئلوں سے جن کا اوپر مذکور ہوا صرف دوسرے مسئلے کی بحث میں پایا جائے۔ فلسفہ الہیات کی حیثیت سے ایک بہت ہی بڑا کام اس کو کرنا ہے یعنی چاہئے کہ الہیات کے اساسی تصورات کی ہوشیاری کے ساتھ تحلیل کی جائے۔ یعنی مفہوم الہی و وحی و الہام۔ معصیت۔ جواز عدالت۔ عبادت وغیرہ اور اوسے وقت میں یہ مفہامیں اور شعبوں (احاطوں) سے ایسے ہی تصورات کے ساتھ ملحق

کئے جائیں مثلاً مابعد الطبیعات اخلاق وغیرہ کے ساتھ۔ قابل ملاحظہ یہ  
 امر ہے کہ یہ مضامین جو کہ خاص کام فلسفہ مذہب کا ہے ابھی تک معرض  
 تصریح میں نہیں آئے جس حد تک مصنف کتاب کو اسکا علم ہے۔

## ۱۲ فلسفہ تاریخ

۱۔ بیچ در بیچ عجیب واقعات کا سلسلہ جنکو ہم تاریخ میں داخل کرتے ہیں اون سے معلوم ہوتا ہے کہ غالباً علم تاریخ اور فلسفہ تاریخ بھی انسانی خیال کا سب سے اخیر حاصل ہے۔ اور بلا شک ہماری ہی صدی میں ہم حقیقی امتیاز درمیان تاریخی علمی بحث اور عہود گذشتہ کے غیر مدوں اور عالمیانہ مجموعوں کی تحریر میں پاتے ہیں۔ کسی اگلے زمانے میں کوئی خاص طریقہ اور مخصوص مادگی اور اس مقصد کے لئے محقق تعلیم کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی اس غرض سے کہ عالمانہ انداز سے صحیح نتائج تاریخی ماخذوں سے اخذ کئے جائیں۔ اور اس عہد میں بھی اور علوم تاریخ نمایندہ اشخاص میں بھی ہم اس بیان کو پاتے ہیں کہ تاریخی تحریرات میں صناعی جزو کو زیادہ اہمیت حاصل ہے بہ نسبت خالص علمی تحریرات کے اس سے یقیناً یہ علامت پیدا ہے کہ مناعت تاریخ کی اپنے صحیح اور درست مفہوم سے اب تک طلبہ پر منکشف نہیں ہوئی تاریخ کی ساحت میں یہ نشان نمایاں نہیں ہوا تا کہ وہ اپنی کوششوں کو اسی پر مبذول کریں۔ پس ہم کو تعجب نہ کرنا چاہئے اگر ہم فلسفہ تاریخ میں ویسی ہی خامیاں پائیں جیسی متعلقہ مناعت سائنس میں پائی جاتی ہیں۔ اکثر امور مبہم اور تاریک پیش نظر ہیں اور متعدد مشکلات کا تصفیہ نہیں ہو سکا ہے۔ تین مختلف رائیں اس کے مقاصد اور اس کی ساحت اور وسعت کے باب میں قابل اعتبار ہیں۔

(۱) منجملہ اولاً تو یہ ہے کہ فلسفہ تاریخ کا موضوع بحث وہی ہے جو کہ مناعت تاریخ کا ہے لیکن بمقابلہ مناعت تاریخ کے فلسفہ تاریخ میں تحقیقی اور تصدیقی درایت سے کام لینا چاہئے یا یہ کہ تو ضیحی طریق بحث اختیار کرنا چاہئے۔ در حالیکہ مناعت تاریخ میں صرف واقعات گذشتہ کی روایت کافی ہے۔ فلسفہ تاریخ میں سلسلہ

واقعات کی توجیہ اور عقلی بنیاد واقعات مذکورہ کے تسلسل کی پیدا کرنا چاہئے اور اس طرح عقلی اتصال واقعات کے تواتر کا پیدا کرنا چاہئے یا ایک دوسرے کے بعد واقع ہونی علت معرض بیان میں آنا چاہئے۔ ایسی توجیہ کی کوشش کرنے کے لئے فلسفہ تاریخ میں اس قسم کے امور پر نظر کیجاتی ہے جسکو دوسرے طریقوں یا محض واقعہ نگاری میں قلم انداز کر دیتے مثلاً اسکیم جغرافی وضع کسی ملک کی وہ قوم جو زیر بحث ہو اسکی نسل کے خصوصیات عادات و خصائل معاشیات کی تدریجی حالت وغیرہ۔ جب تک تاریخ کی تحقیق محض تجربی امور تک محدود ہو فلسفہ تاریخ بدلتا صنعت ہذا کے تھکے سے کچھ زیادہ نہیں ہے اور اسکو فلسفہ کا شعبہ کہنا بیجا ہے جسوقت تک کہ ایسے امور تاریخ خاص کے احاطہ میں شامل ہوں۔ فی الواقع مروجہ حال تقسم صنعت ہذا کی تاریخ تمدن اور تاریخ سیاسی میں فی الجملہ اس اقدار کو واضح کرتی ہے جو زمانہ ماضی سے درمیان فلسفہ اور صنعت کے پیدا کیا گیا ہے۔

۲۔ کلیہً ایک مابعد الطبیعی مسئلہ فلسفہ تاریخ کے پیدا کیا گیا ہے تجربی کے ساتھ ساتھ۔ توسیع جو ایسی ناکافی بنیاد پر قائم کی جائے نہ صرف فرضی ہوگی بلکہ بہت ہی ناقص ہوگی لہذا ضرور ہے کہ تجربی اجزاء کے عمل کے ماوراء قدم اوشیا یا جائے اور تاریخ کے نصاب کی مابعد الطبیعی ترجمانی کیجائے انکسلاں تعمیری جزاؤں کا مقام و قومات تاریخی کے شرائط قرار دیتا ہے۔ تاریخ کی نسبت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ نسل انسانی کی تعلیم کے لئے مفید ہے یا وقوع ناظرانہ عمل کا ہے جس کا عمل مجموعہ خیالات اور تصورات پر ہے یا مذہبی نقطہ نظر سے تقدس کی ترقی ہے جس سے خدائی احکام کا ظہور اور خدائی مشیت کا علم اوس سے حاصل ہوتا ہے۔ اس مفہوم پر فلسفہ تاریخ بدلتا ہوگا ہے مابعد الطبیعیات پر نظریہ کائنات کا تعین جس سے ہوتا ہے۔ اور اس فن تاریخ کی تخلیق دہنی ہے نہ صرف اس لئے کہ تجربی اجزاء تلاش کئے جائیں اور انکی قدر و قیمت قائم کیجائے جسکو ادنیٰ ہمسرفن نے فرو گذاشتہ کر دیا ہے بلکہ واقعات ایک نئی حیثیت سے پیش کئے جائیں جو تاریخ کی

ضاحت سے بالکل اجنبیت رکھتے ہیں ہم نے یہاں ان دونوں کوششوں پر ساتھ ہی بحث کی ہے یہ کوششیں فلسفہ تاریخ کے مستقل قیام کے لئے کی گئی ہیں تاکہ ادھکا ایک مستقل مقام معین ہو جائے اس لئے کہ ادھکا ظہور تعلیمات کی تاریخ میں ایک ساتھ ہوتا ہے۔

پہلی رائے کے موافق مقصد اور احاطہ فلسفہ تاریخ کے نمایندہ حسب ذیل ہیں :-

J. G. Herder, Ideen zu einer Philosophie der  
Geschichte der Menschheit 1784-1791. جی جی ہرڈر

H. Lotze, Mikrokosmos Ideen zur Naturgeschichte und  
Geschichte der Menschheit, 4th ed., 3 vols., 1884 ff., trs.  
4th ed., 1894). لٹز

C Hermann, Philosophie der Geschichte. 1860. سی ہرمان

K. L. Michelet Philosophie der Geshichte.  
2 vols 1879-1881. کے ایل مچلٹ

R. Rocholl, Die Philosophie der Geschichte 2 vols  
1878-1893. آر روچول

پہلی جلد میں ایک عام انتہادی تاریخی کیفیت اگلے مضامین کی جو تاریخ کے فلسفہ پر تحریر ہوئے ہیں درج ہے۔

۳- (۲) ایک اور رائے سے علم تاریخ کی فلسفیانہ بنیاد رکھنے کا کام بھی فلسفہ تاریخ کے حوالے کیا جاتا ہے اس رائے کے موافق علمیات اور منطق سے اس شعبہ میں کام لیا جاتا ہے جس میں نہایت وسیع اور مالا مال اور طلبہ خیر میدان تحقیقات کے لئے ملتا ہے کیونکہ تاریخی (سائنس) کو ایک خاص شکل پر غالب آنا چاہئے وہ یہ ہے کہ ایسے واقعات فراہم کئے جائیں جن سے بحث مقصود ہے۔ یہ واقعات بلاشبہ ہر خاص صورت میں بعض اقسام کے گذشتہ تاثر اور مظاہر ہیں جنکو انسان کی قسمت اوس کے ارادوں اور اوس کے کاموں سے تعلق ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ ادھکا امتحان بخط مستقیم

محال ہے بلکہ کم و بیش پھیلے ہوئے قدیم نوشتوں سے اون واقعات کا پتا لگایا جاتا ہے یا جو اور ماخذ شہادت کے دست یاب ہو سکیں۔ لہذا تاریخ کے محقق کو قبل اسکے کہ وہ اپنے خاص موضوع کے متعلق کام کر سکے واقعات کی کما حقہ ترتیب ناما پڑتی ہے اور تاریخی عمل بہت ہی دلچسپ اور دقیق منطقی جانچ ہے۔ اور علم العلم (سمٹ علم) کے مطلق نظر سے بھی اسی قدر قیمت کچھ کم نہیں ہو بصیرت تاریخی طریق عمل سے حاصل ہوتی ہے اوسکی قدر قیمت اور سمٹ اور صدق پر سمٹ کیا جائے۔ تحقیقات کے اور شعبوں سے بڑھ کے اس میں یہ خصوصیت پائی جاتی کہ علمی تحقیق سے جو نتائج نکلتے ہیں وہ ظنی ہوتے ہیں نہ کہ یقینی۔ اسی طریق سے یہ سوال ضرورتاً پیدا ہوتا ہے کہ قدیم دفاتر میں جو نقصان پائے جاتے ہیں انکا ٹھکانہ کس حد تک جائز ہے اور ہر کلیہ یا قانون کے مفہوم کی تاریخ میں نہایت ہوشیاری سے تحلیل ہونا چاہئے۔ بالآخر تدریجی ترقی کے مفہوم پر سب سے زیادہ توجہ کی ضرورت ہے۔ ترقی کے تصور کو اکثر تاریخ کی صنعت میں ایک مسلسل ناظم مان لیتے ہیں۔ اسی سے ملتا ہوا تصور تدریجی بروز یا تکمیل کا ہے۔ یعنی اعلیٰ کا اونے سے پیدا ہونا کم درجے کے کمال سے اعلیٰ درجے کا کمال یا سادگی سے پیچیدگیوں کا نکلنا۔ یہ مشکل کہہ سکتے ہیں کہ جو مسائل ہم نے اس موقع پر پیش کئے ہیں فلسفہ تاریخ میں اون پر استقلال اور استیعاب کے ساتھ بحث ہوئی ہے۔ البتہ اون پر فردانی فردانی منطق کی کتابوں میں بحث کی گئی ہے

مع مقصود یہ ہے کہ واقعات تاریخی پر نظر کر کے جو قانون پیدا کیا گیا ہے وہ قانون علی العموم افراد پر منطبق ہو سکتا ہے یا نہیں کیا اوسکی کلیت قابل تسلیم ہے یا نہیں ہے اور کن شروط اور حالات میں اوسکا انطباق خاص افراد پر درست ہو سکتا ہے۔

عس جو چیز اولاً بہت ہی سادہ اور ادون مرتبے پر تھی وہ مرد و ایام اور فصل انسانی کی ترقی سے بدستریج مرتبہ کمال پر پہنچتی گئی۔ کسی چیز کو فرض کر مثلاً دولت حکومت قانون معاشیات فوجی انتظام یہ سب بیضا صورتوں سے مرتبہ کمال پر فائز ہوئے ہیں اس مقصد کے لئے تاریخ روستا الگری پر نظر کر فقط

خصوصاً سکول اور وڈلٹ کی تصانیف میں)۔ مابعد الطبیعت کے رسائل میں بھی یہ بحث ہوتی رہی ہے اور ایسی تصانیف میں جنہیں مناعت تاریخ کے کلی اسالیب پر نظر کی گئی ہے (دیکھو خصوصیت کے ساتھ ای برنہیم لہرنج ڈربن)۔

E. Bernheim Lehrbuch der historischen

میتھڈی

Methode.

لمبع دوم ۱۸۹۳)۔

۴۔ (۳) تیسری رائے فلسفہ تاریخ کے متعلق اور اسکا نام بھی جو اس پر دلالت کرے اثباتی فلسفہ میں پایا جاتا ہے جسکا بانی اسے کوپٹ ہے (دیکھو) ایک اثباتی فلسفی کی حیثیت سے کوپٹ نے تمام مابعد الطبعی تحقیقات کو رد کر دیا لہذا اوسے فلسفہ تاریخ میں تاریخی سلسلہ واقعات کے اعلیٰ مفہوم کی بحث نہیں ہو سکتی۔ یا یہ کہ علل اخلاقی کائنات کے مقدرات میں کیا کام کرتے ہیں یا یہ کہ خدائے تعالیٰ کی مشیت کی حکمرانی کیا ہے اور کیا کرنی ہے کوپٹ کا فلسفہ تاریخ محض فطری آثار کے خاص مجموعہ کا بیان ہے جس پر خاص مناعت تاریخ میں جستہ جستہ بحث ہوتی ہے صرف معاشرت ایک تاریخ رکھتی ہے فرد انسان کی کوئی تاریخ نہیں ہو سکتی مثل خیر آلی فطرت کے۔ (یعنی جیسے جمادات کی کوئی تاریخ نہیں ہے اسی طرح ایک انسان فرد واحد کی بلا تعلق معاشرت کے کوئی روداد ہی نہیں ہوتی)۔ کوپٹ کا فلسفہ تاریخ انسانی اجتماعی معاشرے کے شرائط اور اوسکی صورتوں کا نظریہ ہے وہ صورت معاشرت کی جو فی زمانہ موجود ہے اور اوسکی گزشتہ تکمیل۔ حقیقت میں یہ فلسفہ تاریخ سوشیولوجی علم المعاشر یا معاشرتی طبیعیات ہے جسکی تقسیم معاشرت کے علم سکون اور علم الحركت میں ممکن ہے۔ اسکا طریقہ تقابل یا تحلیل ہے یعنی معاشرت یا اجتماع کو ایک نظام آلی سمجھ لینا چاہئے اور جو نتائج حیوانی نظام آلی کے مسلم سے حاصل ہوئے ہیں وہ گویا اجتماعی نظام عضوی کے لئے نمونے ہیں جس سے منازل اور صورت اور سادہ اجتماعی نظام کا نظریہ قائم ہو سکتا ہے۔ اجتماعی علم سکون میں تقریبی تعلق جملہ ارکان اجتماعی نظام عضوی کے موجود ہیں۔ اجتماعی علم الحركت میں یہ بیان ہے کہ انسان کا ذہن معاشرت کے انقلاب میں بہت ہی عمدہ

جزو موثر ہے چنانچہ منازل یا میقات تاریخی تکمیل کے گویا مثل منازل یا میقات فردان کے ہیں۔ کوپیٹ نے ایسی تین حالتوں میں امتیاز کیا ہے الہیاتی مابعد الطبعی اور اثباتی تیسرا سب کے بعد آتا ہے یعنی درجہ تکمیل ہے۔ کوپیٹ کے بڑے بڑے پیرو معاشرتی اجتماعی میدان میں ہر برٹ اسپنسر (دی پرنسپل آف سیکولوجی یعنی اصول نفسیات طبع سوم ۱۸۸۵ء) اسپنسر نے ایک عام ضابطہ طریقہ تکمیل و بروز کے لئے دیا ہے جسکا مقصد یہ ہے کہ وہ عموماً بکار آمد ہو کل تکمیل اترجھیت سے مرتب غیر جھجھیت کی طرف حسلتی ہے تمثیل درمیان معاشرتی (ماوراء عضوی) حیات کی صورتیں اور عضوی میں خصوصاً حیوانی مثالوں سے تفصیل دہ بیان ہوتی ہے۔ اس طرح منفرد خلیہ کے موازی گلو یا قبیلہ یا نسل ہے مختلف طبقے (سوسائٹی) اجتماع کے مقابلہ کئے گئے ہیں نظام عضوی کی گوناگوں ساخت سے۔ فوج بمقابلہ اکوڈرم Ectoderm جلد بیرونی کے ہے محنت کرنے والے طبقے انڈوڈرم Endoderm اندرونی جلد سے اہل حرفہ اور میوڈرم Mesoderm درمیانی جلد سے تجارت پیشہ مراد ہیں۔ اور چونکہ اکوڈرم سے نظام اعصابی کا ظہور ہوتا ہے یہ سب سے اعلیٰ ساختہ حیوانی نظام عضوی کی ہے۔ یہی حال فوج کا ہے مع اپنے فائدوں اور بادشاہوں سرداروں کے۔

۵۔ وہ علم جس نے کوپیٹ کے عہد سے لیکے اب تک صورت پکڑی ہے وہ حقیقی فلسفہ تاریخ کا نہیں ہے۔ بلکہ ایک جدید تنکوہ تاریخ کا ہے جسکا مقابلہ ہرڈر Herder کی کوشش (جلد دہنی صورتیں) سے ہو سکتا ہے۔ جس نے تاریخی واقعات کے سلسلے کے سمجھانے کی کوشش کی ہے فطری حالات

سہ یعنی جس طرح ایک فرد انسان بچہ جوان بڑھاپا عالم باہل ناقص کامل ہوتا ہے یہی عالم یعنی اجتماع کا بھی ہے ۱۲ء

معہ یعنی ادلا افراد یا ارکان میں یکسانی پائی باقی ہے پھر یہ یکسانی رفتہ رفتہ برطرف ہو کے گوناگوں صورتیں پیدا ہوتی ہیں ۱۲



اور انسانی عظیات سے۔ یہ بالکل درست ہے جسکی طرف توجہ دلائی گئی ہے کہ سوشیولوجی اجتماعیات کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اصلی فلسفہ تاریخ ہونیکا دعوے کرے سوسائٹی کو خاص موضوع بحث تاریخی غرض کے لئے قرار دینا ویسا ہی بیکطرف ہے جیسے سیاسی واقعات یا صرف جلیل الشان اشخاص سے تاریخ میں بحث کرنا۔ حقیقی فلسفہ تاریخ ویسی ہی تعمیل ہونا چاہئے۔ جیسے فلسفہ فطرت یا فلسفہ قاف (۹)۔ اس صورتیں اوسکو واقعات تاریخ سے سرکار نہ ہوگا نہ ذہنی طرق سے اور فطری اور اجتماعی اثرات سے جو کہ ادھکا باعث ہوا کرتے ہیں بلکہ اساسی تصورات اور خیالات سے جو کہ مقدمے میں صناعت تاریخ کے اور منطقی صورت اون اسباب کی جو کام میں لائے جاتے ہیں (دیکھو فقرہ ۳ گذشتہ میں کہا گیا ہے)۔ مگر ایک مسئلہ اور بھی حل کرنا ہے۔ بیشتر کی کوششیں سلسلہ تاریخی کی مابعد الطبیعی ترجیحی کی کامیاب نہیں ہوئیں کیونکہ اونکے مصنفوں نے چاہا تھا کہ جن امور کا خود تاریخ نے فیصلہ کر دیا ہے اور درست فیصلہ کیا ہے اوس کے علل و اسباب بلا مد تاریخ پیدا کئے جائیں اور بجائے خود ادنیٰ توضیح کی جائے۔ درحالیکہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مناعت تاریخ کے نتائج ضروری اور ناقابل ترک جزر مابعد الطبیعت کا ہے جیسر بات مابعد الطبیعت کی بنیاد رکھنا چاہئے انکو چاہئے کہ نظریہ کائنات اور حد و زمانی کے لئے علم فطرت اور نفسیات سے رجوع کریں جبکہ ہم اشیاء کو فطرت کے پہلو سے یا فرد انسان کی ذہنی تکمیل کی روشنی میں ملاحظہ کرتے ہوں لیکن لازم ہے کہ ہم دوسرے عمدہ مواد کو فرو گذاشت نہ کر دیں جو دیا ہی قیمتی ہے جیسا کہ بالا مواد۔ مواد صناعت تاریخ سے ہم پہنچتا ہے بغیر اس مواد کے ہمارا نظریہ کائنات کامل نہیں ہو سکتا۔ بلکہ ناقص رہ جاتا ہے (قسمی) کا منافی ارتقاء کے باب میں کوئی عمدہ بات نہیں کہہ سکتے جو کسی قابل ہو اس مفہوم کی عظمت اور وسعت پر نظر کرتے ہوئے۔ جب تک کہ ہم قرون ماضیہ کی تاریخ سے باخبر نہ ہوں۔ وہ مابعد الطبیعت جسکی تاریخ پر بنیاد اور بیشک اسی کی روشنی

صہ انسانی عظیات سے مراد ہیں وہ قوتیں جو ان کو مبد و فطرت سے عطا ہوئے ہیں ۱۲

ان واقعات پر ڈال سکتی ہے جو کہ اسکی بنیاد ہیں اور یہی بعینہ اور اسی طریقہ سے فطری مناعت اور نفسیات کے باب میں بھی صحیح اور درست ہے۔ اگر ہم چاہیں تو تاریخ کے بلند مفہوم کے باب میں کلام کریں لیکن ایک ششہ بھی ان واقعات کا نہ بدلے کا جسکو علمی تحقیقات نے ثابت کیا ہے۔

پس ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جو علوم سوانفسیات کے خصوصیت کیا تھے فلسفہ تاریخ سے تعلق رکھتے ہیں وہ مابعد الطبیعت علم العلم اور منطق ہیں۔

اس تیسرے عنوان کے ماتحت ہم جی سیمل G. Simmel کی مفید کتاب (ڈائی پرولم ڈر گیشیختی فلاسوفی - Die Probleme der Geschichtsphilosophie ۱۸۹۲) کا ذکر کر سکتے ہیں اور مفصلہ ذیل کتابیں بھی اس تعلیم کی تاریخ میں بہت مدد دیتی ہیں ای فلنٹ کی فلسفہ تاریخ تاریخ یورپ میں R. Flint, The Philosophy of History in Europe, I 1874. صرف فرانسیسی اور جرمن تحقیقین کا بیان ہے پہلا حصہ اس جلد کا دوبارہ طبع ہوا مگر بہت بدلا ہوا ہے اسکا نام - تاریخی فلسفہ فرانس بلجیم اور سویٹزر لینڈ میں ۱۸۹۳ اس میں کتابوں کی فہرست بہت کامل ہے۔

F. de Rougemont, Les deux cités; la philosophie de l'histoire aux differerents ages de l'humanite. 2 vols., 1874.

R. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. 1890.

P. Barth, Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann 1890

## کاملہ اور امتقادی بیانات

۱۔ ناظرین کو تعجب ہوگا کہ فصول گذشتہ میں ہم نے دو فلسفیانہ علموں پر بحث نہیں کی جو کہ طبعاً خاص تعلیمات میں شمار ہو سکتی ہیں۔ یعنی فلسفہ ریاضیات اور فلسفہ لغت فیلا لوجی۔ ان دونوں کے ترک کرنیکی دو وجہیں ہیں۔

(۱) کوئی ان میں سے عموماً یونیورسٹی کے علوم متداولہ کے دروس میں داخل نہیں ہے۔ درآئیکہ وہ جنکا ہم نے ذکر کیا ہے وہ ہر دارالعلم کے نصاب تعلیمات میں درج ہیں۔

(۲) اور یہی امر فلسفیانہ ادب پر مادیق آتا ہے۔ فلسفیانہ ادب میں تھوڑی سی جگہ بھی ریاضیات اور فیلا لوجی کو نہیں دی گئی نہ منطقی رسائل میں نہ علم اعظم میں نہ نفسیات میں۔ مشکل کوئی مدون اور مرتب کتاب موجود ہوگی جس میں ریاضیات اور فیلا لوجی کی فلسفیانہ حیثیت پر غور و خوض کیا گیا ہو۔ لہذا یہ محض اتفاقی امر ہے کہ فلسفہ ریاضیات اور فلسفہ لغت نے ہمارے فلسفیانہ تعلیمات کی فہرست میں کوئی جگہ نہیں پائی۔ یہ اتفاق بھی عجیب و غریب ہے کیونکہ ان دونوں شعبوں کے متعلق رسائل موجود ہیں اور یہ قدیم مواد ہلکوتاہی فلسفہ کی تحریر کے لئے بہم پہنچتا ہے۔ فیثا غورس نے ایک نمایاں اقتراح فلسفہ ریاضیات میں کیا تھا اور افلاطون نے اپنی کتاب (مکالمہ) کریطیس میں فلسفہ سان (لغت) کی بنیاد ڈالی۔ مزید براں ریاضیات اور فقہ اللغت خاص مناعتوں سے پہلے تھے جو فلسفہ سے علمدہ ہو گئے۔ لہذا ہماری اس توقع کی وجہ وجہ موجود تھی کہ ان دونوں نے ایک موضوع بحث مخصوص اور وسیع فلسفیانہ تحقیق کے لئے مہیا کر دیا ہوگا۔ اب ہم آئندہ اس امر کے ثابت کرنیکی کوشش کریں گے کہ واقعات اس توقع کے خلاف کیوں رو براہ ہوئے۔

۲۔ (۱) چونکہ ریاضیات تمام علوم میں بکار آمد ہے لہذا یہ تمام

مفصوص علوم سے اعم ہے۔ مفروضہ حقیقت کے جلد اوصاف سے۔ کیف شدت مکانی اور زمانی صفات ہیں۔ انیس سے صرف کیف ہی ایک ایسا وصف ہے جس پر ریاضی بحث ممکن نہیں ہے۔ باقی سے ہر ایک اس قابل ہے کہ وہ ریاضی کے تحت میں لایا جاسکے یعنی تصور مقدار کے ماتحت۔ اور چونکہ کیفیت کبھی تنہا نہیں پائی جاتی کیونکہ خالص کیفیات ہمارے تجربے کے واقعات میں نہیں پائے جاتے لہذا کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو ہم ریاضیات کی بحث میں نہ لائیں۔ کسی خاص مفہد میں ریاضی کے اسلوب کے لگاؤ کا امکان سوقوف ہے ہماری اس قابلیت پر کہ کمیت کے اوصاف کی جامع و مانع تعریف پیدا کر سکیں۔ ہم مفہد ارض کے عام مفہوم کو مدد دیا قابل مساحت مقدار کے تصور دینے تبیر کر سکیں۔ (مثلاً کہیں کہ چار شکلیں یا دیگر کالبا خط یا ایک مربع میل اراضی یا کرہ جسکی مساحت ۵ کعب فیٹ ہے)۔ ریاضی کی عام دلالت کا خیال کر کے بمقابلہ محدود سلسلہ دوسری صناعتوں کے ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ اس نے ایک خاص مرتبہ جلد علوم میں کیوں اور کس طرح حاصل کر لیا جسے کہ یہ فلسفہ کا ہمسر قرار پایا نہ کہ فلسفیانہ تحقیق کا اس کو مفروضہ کہیں۔

(۲) مگر صرف ایس قدر نہیں ہے۔ منطقی زور اور ریاضی کی وحدانی ساخت نے اسکو فلسفہ متاخرین کے ابتدائے عہد سے جلد علوم میں ایک فرد کامل کا مرتبہ بخشا ہے۔ (یعنے کوئی علم ریاضیات سے زیادہ مستحکم اور استوار نہیں ہے نہ کسی علم کے دلائل ایسے یقینی ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ ضرب المثل ہو گیا ہے

عہ فائدہ سے خالی نہ ہوگا اگر ہم یہاں کمیت کی تقسیم کو بیان کر دیں واضح ہو کہ کمیت یا کمیت مقولات عشر سے ایک ہے۔ کم کی اولاً دو قسمیں کی گئی ہیں (۱) کم متصل یعنی وہ جس کے اجزائیں وصل مشترک پایا جائے مثلاً خط و سطح و جسم تعسلی ۲ کم منفصل وہ جس کے اجزا فصل مشترک نہ رکھتے ہوں یعنی اعداد کم متصل کی دو قسمیں اس اعتبار سے کی گئی ہیں کہ یا تو اسکے اجزا اس طرح فنا ہوتے جائیں کہ ہر سابق لاحق کے بعد باقی نہ رہے مثلاً زمان یا حرکت اسکو غیر قارہ کہتے ہیں دوسرے وہ جسے اجزا قافی نہ ہوں مثل مساحت کے اسکو قارہ کہتے ہیں ۱۲

کبریاں الہندسہ یعنی فلاں شخص ایسی بحث لایا جیسے علم ہندسہ کی برہان ہوتی ہے یعنی یقینی اور نکتہ دلیل ہے۔ بڑی متانت اور سنجیدگی سے یہ کوشش بھی کی گئی کہ اور فلسفیانہ تعلیمات کو ریاضیات کے نمونے پر ڈھالیں تاکہ اونکی صحت اور ضرورت یقینی ہو جائے۔ یہاں ایک اور امر مانع موجود ہے حقیقی فلسفہ ریاضی کے راستے میں بغیر کسی غیب اور حمایت کے۔

(۳) بالآخر ریاضیات سے بہت ہی کم مواد فلسفیانہ بحث کے لئے مل سکتا ہے اسکے بنیادی تصورات مقابلہ چسند ہی تصوروں میں قابل تحویل میں اور بطور علم ہندسہ میں بالآخر جائز ہونا تمام بنیادی حدود کا بعیرت یا ادراک پر منحصر معلوم ہوتا ہے۔ اختلاف مضامین صوری عمل در آمد میں غائب ہو گیا۔ لہذا فلسفہ کو ریاضی کی توجیہات میں تصرف کرنا بہت ہی کم موقع ملا لیکن ریاضی کے شعبوں کی روز افزوں ترقی سے جن تصورات کو اہل ریاضی کام میں لاتے ہیں وہ بہت بڑھ گئے اور بہت پیچیدہ ہو گئے ہیں اور وہ وقت بہت ہی قریب ہے جبکہ وہ فیلسوف جس نے ریاضیات کی عمارت کی ہے وہ فلسفہ ریاضیات مرتب اور مدون صورت میں پیش کرے گا۔ موجودہ صورت میں بھی مثالیات اتصال - continuity کثرت multiplicity تفصیل

Function اور لا قتنا ہی Infinite اور مقدار صغیر لا نہایت Infinitesimal magnitude اور تقابل ہندسہ اور حساب کا یا تحلیل وغیرہ سے ایک وسیع میدان علم العلم اور منطق کو بلکہ شاید علم نفس کو بھی مل جاتا ہے۔ عملی مشکل جو اس تعلیم کے طالب علم کے سامنے آتی ہے وہ ریاضیات کے رموز نظام کی کال ہمارت ہے یہ بہت ہی پیچیدہ ہے یہاں اس سے زیادہ گنجائش نہیں ہے کہ صرف انکے ذکر پر اکتفا کیا جائے۔

۳ فلسفہ سان (فیلالوجی) کا معاملہ اس سے کچھ اختلاف رکھتا ہے اولاً منجمد ان تعلیمات کے جتنی طرف ہم فیلالوجی کے متکلم کے لئے نظر اٹھا سکتے ہیں وہ صناعت منطق ہے۔ کیونکہ منطق کو جیسا کہ ہم ملاحظہ بھی کر چکے ہیں (ف ۶ و ۵) رموز یا علامات کے کلی مفہوم سے تعلق ہے خصوصاً سان فی رموز سے اور وہ قریبی تعلق جو کہ اس زمانے تک خصوصاً کے۔ ایف بکر K. F. Becker کے اثر سے درمیان

منطق اور علم قواعد (صرف و نحو کے) دریافت ہو چکا ہے وہ ہمارے اس انتخاب  
 لینے فقہ لغت اور فلسفہ کے تقابل کے لئے واقعی باعث ہو گا۔ تاہم منطق سے  
 کچھ کام نہیں چل سکتا۔ مرد ایام سے دونوں تعلیموں کا فرق بخوبی واضح ہو گیا اور  
 فیلا لوجی اکی فلسفیانہ بحث علم نفس کے ذمہ حائد ہوئی۔ یہ کام علم نفس سے کسی  
 پوری کامیابی کے ساتھ انجام پایا کہ زمانہ متاخر کے مضامین جو فلسفہ زبان پر  
 لکھے گئے اور کچھ نفسیات کے مضامین کہنا بجا ہے۔ شخصی نفسیات جس میں بچوں کی  
 زبان کی تدریجی تکمیل کا بیان ہے اسکے ساتھ ہی ساتھ نسلی نفسیات (و نچوف ۱۸۹۰ء)  
 کا ظہور ہوا (مخصوصاً سانی تلاش اور تحقیق کی تحریک سے) جس کے خاص مسائل یہ ہیں  
 کہ مختلف منزلیں زبان کی تکمیل اور ترقی کی جیسے اسباب عام نفسیاتی حالت میں  
 نسل کی تاریخ کی ہیں (یعنی جیسی جیسی نسل نے ترقی کی اسی کے قدم بقدم زبان  
 بھی ترقی کرتی گئی)۔ بے شک اس موقع پر وقت طلب سوال زبان کے کس قدر  
 کا پیدا ہوتا ہے (سوال یہ ہے کہ زبان کا دامن درحقیقت کون ہے اس مسئلہ  
 میں قدیم سے اختلاف چلا آتا ہے اور کوئی امر امنزل طے نہیں ہوا) ہم نے (ف-۱)  
 میں ملاحظہ کیا کہ تجربی نفسیات نے مرتبہ علم کا حامل کر لیا ہے اور یہ توقع ہو سکتی ہے  
 کہ عنقریب اپنی ظاہری صورت پیدا کر لے گی لہذا ہم اسکو تسلیم نہیں کر سکتے کہ نفسیاتی  
 بحث سانی واقعات کی کبھی حقیقی فلسفہ لغت کے طریق میں راہنمائی کرے گی فی الواقع اگر  
 ہم فیلا لوجی کو نفسیات کے حلق سے جدا کریں تو فیلا لوجی میں کوئی ایسا مسئلہ نہیں  
 باقی رہتا جس پر فلسفیانہ بحث کی جائے پس فلسفیانہ نفسیات سے وہ تمام ضرورتیں  
 پوری ہو گئی ہیں جسکو فلسفہ زبان بنایا جائے فلسفہ لغت کے اعتبار سے۔ دوسرے طرف  
 فیلا لوجی کی صورت اور اسکے مضامین فلسفیانہ و جیسی پیدا کر نیکی صلاحیت رکھتے ہیں  
 مختلف طریقے جسکو فیلا لوجی نے اپنے عام مفہوم کے اعتبار سے پیدا کیا اور تکمیل  
 کو پہونچایا وہ بلا شک منطقی بحث کے لئے ایک جدا گانہ میدان پیدا کرتے ہیں  
 بہر طور اس موقع پر ایک اعتراض خود اس علم کے متعلق پیدا ہوتا ہے۔ بعض اسکے

سے لینے مناسبت کی سی تدوین اور تہذیب سے درست ہو جائیگی۔

ذکی الطبع نمایندہوں نے یعنی علمائے لسانیات نے صاف صاف کہہ دیا ہے کہ یہ صرف ایک معین ہے تاریخ کی تحقیق میں۔ اور بلا شک اس میں کوئی کلام نہیں کہ متون عبارات انتقادی اور اسناد کی قدر و قیمت اور ان کے قابل وثوق ہونے کی بحث (یعنی فنِ درایت) کے بعض قواعد اور ضوابط سے تاریخ کے محقق کو چارہ نہیں ہے یعنی وہ مورخ جو گزشتہ واقعات کی تحقیق کی بنیاد قدیم تحریری دفاتر کی شہادت پر قائم کرتا ہے۔ اگلے نوشتوں سے تاریخی واقعات کا پتا لگاتا ہے پس زبان بھی تاریخ کی تحقیقات میں ایک موضوع بحث ہے سبھل اور مضمومات کے پس ہم کو چاہئے کہ یہ نصف حصہ فلسفہ زبان کا تاریخی بحث کے لئے چھوڑ دیں (دیکھو ص ۳)۔

یہ توجیہ اس واقعہ کی ہے کہ فلسفہ زبان کو ایک طلعہ شعبہ بنانے کی ابتک کوئی کوشش کیوں نہ کی گئی۔ اور جو اسباب بیان ہوئے ہیں ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ غالباً یہی حالت آئندہ بھی رہے گی جواب ہے۔ فلسفیانہ تعلیمات کی فہرست سے تاریخ فلسفہ کے ترک کر نیچے وجوہ بیان کرنی کوئی خاص ضرورت نہیں اس کو عام مناعت تاریخ کا ایک شعبہ سمجھ لینا چاہئے جس میں تاریخ مناعات کی بھی داخل ہے۔ اس امر پر تاکہ نہ کرنا شاید نفی ہو گا کہ صرف وہ فلسفی جس کو تاریخی طرق کی مزادت ہے وہی تاریخ فلسفہ کی تحقیقات میں قدم رکھ سکتا ہے۔

اس مسئلہ کے سلسلے میں چند الفاظ بطور انتقاد کے بیان ہو سکتے ہیں۔ نقشہ فلسفیانہ تعلیمات کا جو ہم نے اس باب میں اختیار کیا ہے وہ اس مقصد کے لئے کافی ہے کہ طالب علم کو یقین ہو جائے کہ جو اعتراضات ہم نے فلسفہ کی تعریف اور تقسیم پر کیے تھے (ص ۳۱ تا ۳۲) وہ قرین انصاف اور حق بجانب تھے۔

طالب تحقیق کی نظر سے یہ بات پوشیدہ نہ رہی ہوگی کہ وہ علوم جو اب فلسفہ کے عام لقب کے تحت میں آتے ہیں بالکل مختلف سکولوں پر ادنیٰ بنیاد ہے۔ ایک طرف تو مابعد الطبیعات ہے جو ایک ہمیشہ مشکل خاص علوم کے اثباتی معلومات کا ہیا کرتا ہے۔ دوسری جانب علمِ علم یعنی بحثِ علم ہے جو اپنے دونوں شعبوں کے ساتھ ساتھ اپنے ہمسوئی علم اور منطق کے وہ اس کے لئے ضروری ہے کہ عام مواد کو پس پا کر کے اذکو جانچے

یہ نہایت ہی عام صورت علمی تعقل کی ہے۔ فلسفہ فطرت اور فلسفیانہ نفسیات کے علوم میں داخل ہونے سے ہم دیکھتے ہیں کہ اس عام تعلیمات نے علمی شعبوں کے تقنین اور محدود میدانوں سے ایک رشتہ تعلق پیدا کر لیا ہے۔ درحالیکہ علم اخلاق جمالیات تجربی نفسیات اور اجتماعیات مستند ہیں اور سب اپنی اپنی مخصوص تحقیقات میں معروف ہیں اور بتدریج پختہ ہوتے جاتے ہیں تاکہ جداگنا تعلیمات مستقل طور سے اپنے اپنے مرتبے پر فائز ہوں۔ اور پھر ان سب پر ایک ہی معنی سے فلسفہ کا اطلاق ہے اب واقعات کو اپنی بڑھی ہوئی طاقت اور جدید توانائی سے اسطر جمع کرتے ہیں کہ فلسفہ کی تعریف نے انداز سے کیا ہے اور اس کے احاطوں کا قابل اطمینان اصول سے خاک کھینچا جائے اب ہم یہاں اس مضمون کو ختم کرتے ہیں اور وعدہ کرتے ہیں کہ موقع محل پر اس بحث کو پھر چھیڑیں گے یعنی باب چہارم میں۔



# باب سوم

## فلسفیانہ تعقل کے مختلف فرقے

### ۱۔ فلسفیانہ فرقوں کی تقسیم

۱۔ گذشتہ دو باب جو انتقاد کے لئے مخصوص تھے۔ اس انتقاد نے ہم کو یہ راستہ دکھایا کہ موجودہ تصور فلسفہ کا بالکل رد کر دیا جائے وہ تصویر یہ تھا کہ فلسفہ ایک متحد مجموعہ علم کا ہے اور اسی سے ہم کو متعدد مختلف فلسفیانہ مسائل کا امتیاز حاصل ہوا۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان کے فلسفیانہ خیالات کوئی ایک علم یا ہمہ گیر رجحان نہیں ہے اس معنی سے مثلاً یہ کہ مابعد الطبیعی حالت سے اسکا طریق عقل تمام فلسفیانہ تعلیمات میں متعین ہو جائے۔ بلکہ ہم کو چاہئے کہ رجحانات میں جو تفادات ہیں اس کو پیش نظر رکھیں وہ تفریق جو جاگناہ فلسفیانہ علوم میں پائی جاتی ہے اس کو دیکھیں اگر ہم ایک اصطلاح کو دو مختلف شعبوں میں پائیں تو یہ نہ سمجھ لیں کہ دونوں جگہ اس کے معنی ایک ہی ہیں بلکہ ہر علم میں اسکی اصطلاح کے معنی جدا گانہ ہیں اگرچہ فی الجملہ کچھ مشابہت پائی جائے مثلاً لفظ ضرورت منطق میں بھی مستعمل ہوا ہے اور جمالیات میں بھی لیکن لفظ ضروری کے معنی دونوں طرحوں میں مختلف ہیں ہماری عقلی بہت دور تک پہنچے گی ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ دونوں طرحوں میں اس اعتبار سے یعنی فقط اصطلاحی اتحاد کے سبب سے کوئی

ضروری تعلق ہے۔ یہ سچ ہے کہ فلسفی اکثر ایک ہی لفظ کے اعتبار سے فوراً کسی خاص فرقے میں داخل سمجھا جاسکتا ہے مثلاً شخصیت یا مذہب ہر اوست (وحدت و جدت) اسکے صرف یہ معنی ہیں کہ خاص کوئی فلسفیانہ مطلب یا مذہب اوست کے نظام فلسفہ میں ایک نمایاں مقام پر واقع ہے یا متکلم کی رائے کا انجہار اوست اصطلاح خاص سے ہوتا ہے کہ مابعد الطبیعیات نہایت ہی اہم فلسفیانہ تعلیم ہے اور اگر کوئی شخص اسکی طرف خاص سیلان رکھتا ہے تو اس سے یہ بتا جاتا ہے کہ اوست کا عام فلسفیانہ رجحان کس طور کا ہے۔ بیان واقع یہ ہونا چاہئے کہ فلسفہ کے کس خاص شعبہ میں کون فلسفی کس خاص فرقے سے تعلق رکھتا ہے۔ ایسا کرنے سے ہم اکثر نامناسب خلط مسمت سے سبکدوش ہو جاتے ہیں اور ایسے افلاطون سے نجات ہو جاتی ہے جو الفاظ کے غلط استعمال سے پیدا ہوتے ہیں مثلاً اس تفصیل کو وضع کر دینا چاہئے (بذریعہ خطوط وحدانی یا قوسوں کے) کہ فلسفی کا مسلک مثلاً مادیت یا اعتبار مابعد الطبیعی نظریہ کے ہے یا مادیت یا اعتبار اخلاقی اصول کے۔

۲۔ ہم فرقوں کا یا تعلق کے رجحانات کا امتیاز نہ صرف اوست میں ہی ہے جو کسی صناعیت سے منسوب ہوں کر سکتے ہیں بلکہ عام مفہوم سے جو اسکے مضامین میں پائی جاتی ہو اوستی مجموعی حیثیت سے۔ چنانچہ مختلف فرقے منطق اور نفسیات اور مسمت علم کے مسائل کی تفریقیں مختلف بیان کرتے ہیں۔ اس قسم کی تفریقیں جہاں تک وہ فلسفہ متاخرین کے لئے قابل ملاحظہ اہمیت رکھتی ہیں ان پر ہم نے باب دوم (د ۱۶) میں بحث کی ہے لہذا ہم اس حصہ کتاب میں فلسفیانہ صناعیت کے مفہام میں جو فرق ہیں اوستی طرف اپنی توجہ کو مبذول کریں گے۔ ایسے فرق جنکا تعلق اس طرح ایک ساتھ ہو سکتا ہے گویا وہ پہلو پہلو موجود ہیں علی موافقت کی مناسبت اور ہر صناعیت کے جداگانہ دلالت کے لحاظ سے جو بحیثیت مجموعہ اوست صناعیت میں پائی جاتی ہے۔

اختلاف رائے کسی خاص شے کی طرز و قیمت کی شامت یا اوستی طبع میں صحیح معرفت کی کمی پر بدابہت دلالت کرتا ہے۔ منجملہ علمی تعلیمات کے مابعد الطبیعیات میں ایسے اختلافات کی زیادہ گنجائش ہے اور اسکی وجہ ظاہر ہے کہ علم مابعد الطبیعیات

دوسرے علوم کے تجربی تعینات سے بہت آگے نکل گیا ہے۔ اور اسی کے ساتھ ترقی کا مرتبہ جو کسی صنعت کو حاصل ہوا ہے اس سے مابعد الطبیعت بے نیاز ہے (کوئی صنعت کسی منزل تک پہنچی ہو مابعد الطبیعت کی جولانی اس کو پیچھے ڈالے بہت دورے جاتی ہے) لہذا ہم مابعد الطبیعت میں اتہا کا اختلاف اور فرقوں کا استقلال ابھی اپنی رائے پر ملاحظہ کرتے ہیں۔ دوسری جانب سب سے زیادہ تقابل مطمح نظر کا علم العلم بمعہ علم ہیں واقع ہوا ہے۔ بمعہ علم کو نہ صرف تدوین اور تنقید سے کام ہے مواد علم کی جانب سے مقدمات تمام علوم کے (دیکھو) بلکہ وہ نتائج جہاں تک کسی صنعت کی رسائی ہوئی ہے وہ بھی علم پر مشور ہیں اور اس صنعت کی عملدرآمد میں اس کو دخل ہے۔ بلا شک یہ سب اس امر پر موقوف ہے کہ مابعد الطبیعت کا امکان مان لیا جائے۔ بہترین منطقیں ہم کو اسکا موقع نہیں دیتی کہ وہ مفاسد جو اسلا اختلاف رکھتے ہیں وہ معرض بحث میں لائے جائیں۔ فطری فلسفہ اور انفسیات کے رجحانات کے فرق اور اونکے مطابق جو فرق مابعد الطبیعت میں ہیں ان سب پر ایک ساتھ بحث ہوگی اب صرف ایک ہی اور فلسفیانہ تعلیم باقی رہ جاتی ہے جسے نائید سے جن کی چھاندیاں الگ الگ ہیں، اخلاق؛

اس طرح یہ خاص تقسیم ہم کو حاصل ہوتی ہے۔

۱ مابعد الطبیعی فرتے

ب علم العلمی فرتے۔

ج اخلاقی فرتے۔

۳۔ ہماری تقسیم کو مابعد الطبیعی فرقوں کے متعلق اس اختلاف آراء سے اس مسئلہ کے متعلق کہ یہ صنعت ممکن ہے یا نہیں سروکار نہ ہوگا۔ اور اسپر بھی

عہ بلا شک بعض حکما کی یہ رائے ہے کہ علم مابعد الطبیعت ممکن ہی نہیں ہے کیونکہ اس علم میں محض موجودات پر بلکہ اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ محض وہ اعتبارات جنکو ہم نے ایجاد کیا ہے وہ اسکا موضوع ہیں جن میں سبلی اور مدنی مفاسد بھی داخل ہیں۔ تجربہ سے جو تمام علوم کا ماخذ ہے اسکو کچھ سروکار نہیں ہے ۱۲۔

اہم توجہ نہ کریں گے کہ مابعد الطبیعت میں جو خاص طریقے کام میں لائے جاتے ہیں وہ کیا ہیں۔ یہ امور موقوف ہیں یا تو ان مفہامات کی علم العلی تعریفوں پر یا عام نظریات پر جو مابعد الطبیعی تحقیق سے تعلق رکھتے ہیں جن پر یہاں ہم بحث کر رہے ہیں۔ اب صرف ایک ہی چیز باقی رہی یعنی مابعد الطبیعی تحقیق کا مواد۔ اس کو ہم بنائے تقسیم کی حیثیت سے تسلیم کئے لیتے ہیں۔ اور اس کو پانچ عزائوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ انہما دو ادنیٰ سے عمومیت رکھتے ہیں جس کا تعلق ہے ایسے جملہ اصول سے جو نظریہ کائنات کے بنانے میں بکار آمد ہیں اور اسکے آخر کے تین خصوصیت رکھتے ہیں جس کا تعلق مقررہ اجزائے مؤثرہ سے ہے پورے نظریہ کے اندر۔

(۱) پہلا گروہ مابعد الطبیعی فرقوں کا ہے جن کی تقسیم بنا بر تعداد اصول کے جو نظریہ کائنات کے لئے تسلیم کئے جائیں۔ یہ رسم جاری ہے کہ مختلف آراء کو جو اختیار کئے جاسکتے ہیں۔ اس سلسلہ کے بارے میں اصطلاحات واحدیت اور اثنینیت اور اکثریت سے امتیاز کیا جائے۔ اول سے یہ واضح ہے کہ جملہ آثار کائنات صرف ایک ہی اہل سے منسوب ہونگے۔ دوسروں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ توجیہ غیر ممکن ہے جب تک دو یا زیادہ مستقل اصول نہ مانے جائیں۔

(۲) دوسرا زیدیہ مابعد الطبیعی فرقوں کی تقسیم کا باعتبار صفت ادنیٰ اصول کے ہو جاتا ہے جن اصول کو ان حکمانے اختیار کر لیا ہے۔ اس موقع پر ہم دو اصولوں میں امتیاز کر سکتے ہیں یعنی وجود اور وقوع۔ اصل وجود خواہ مادہ کو مانیں خواہ ذہن یا دونوں کی آمیزش کو۔ بلکہ بقوت ان فرقوں کے جو مادیت روحانیت ثنویت اور واحدیت (وحدت) کے ناموں سے مشہور ہیں۔ اصول وقوع کی حیثیت سے طیت میکانی یا مادی اتصال طیت اور معقول کا اور غایت اجتماع جملہ طرق کا مقصد کے مطمح نظر ہے۔ جس کو ملاحظت ہے مابعد الطبیعی فرقوں سے جس کا امتیاز میکانیت اور تدبیر و معلولیت یا مقصدیت سے ہوتا ہے۔

۴۔ خاص مابعد الطبیعی فرقے تقسیم ہو سکتے ہیں باعتبار ادنیٰ کے

۱۔ رعایت اصل کا قدیم سلسلہ ہے مکی بنیاد من و قبح عقل کے امتیاز پر ہے ۱۲۔

رجحان کے جو تین مفہوموں کی جانب ہو چکا بہت کچھ دخل جوہن کے فلسفہ میں نمایاں رہا ہے اٹھارھویں صدی میں: مفاسیم وجود اعلیٰ (ذات و صفات) مسئلہ آزادی ارادہ یعنی مذہب اختیار و آزادی ذہن۔

(۳۱) تیسرا گروہ عموماً الہیت کے نام سے موسوم ہو سکتا ہے۔ اسکے درمیان مابعد الطبیعی نظامات کی تقسیم باعتبار اون کے طریق بحث کے مفہوم ذات خدائے تعالیٰ کے بارے میں۔ ہم تین مثالیں اسکے انداز کی امتیاز کر سکتے ہیں وحدت وجود الہیت الہیت اور لا الہیت یعنی دہریت۔

(۳۲) مسئلہ اختیار یعنی حریت ارادہ اسکے اعتبار سے مابعد الطبیعی کی دو قسمیں نکلتی ہیں اور دو فرقے ہو جاتے ہیں وہ جو کہ اسکو تسلیم کرتا ہے اور اسکا حامی ہے لا تقدیریت کہا جائے گا اور جو اسکا معارض ہے وہ تقدیریت کے اسم سے موسوم ہو گا۔

(۵۱) ایک اور بنا تقسیم کی پائی جاتی ہے مختلف مابعد الطبیعی تعریفات میں ماہیت ذہن کے اعتبار سے نظریہ جوہریت تائید کرتا ہے نظریہ واقعیت انکار کرتا ہے جوہر ذہن کے وجود سے۔ من بعد اصطلاحات عقلیت اور (تعمدیت) دو متعارض رایوں کے لئے قائم ہیں۔ وضعی حیثیت بنیادی اوصاف یا افعال ذہنی حیات کے متعلق۔ صاحب عقلیت عقل یا تمثل Ideation کو اہل فعلیت ذہن کی سمجھتا ہے اور صاحب تعمدیت ارادہ کو مبدا اور مقوم ذہنی وجود کی قوت کا مانتا ہے۔

یہ عموماً کہا جاسکتا ہے کہ کوئی مابعد الطبیعی مطلق نظریہ ایسا نہیں ہے جو کسی زمانے کے مفروضہ فلسفیانہ نظام میں بیان نہیں ہو سکتا۔ اور وہ کسی ایک لہجہ یا گروہ میں داخل نہیں کیا جاسکتا۔ فلسفیانہ انظار متعارض ہیں اور اون میں باہمی تضاد واقع ہے لہذا ایک دوسرے کے ساتھ موافقت نہیں رکھتے بلکہ ایک دوسرے کے منافی ہیں۔ دوسری جانب اتصال مطلق انظار کا جو مختلف طبقوں سے تعلق رکھتے ہیں نظری طور سے ہمیشہ ممکن ہے اور فی الحقیقت اکثر مجموعی نظام مابعد الطبیعی کے ایسے عناصر سے مرکب ہیں جو بطور مختلف

پانچ گردہوں سے انتخاب کئے گئے ہیں۔ تاریخ فلسفہ پر ایک نظر اس امر کو ثابت کرتی ہے کہ بعض ترکیبوں کو ترجیح دی گئی ہے۔ مثلاً صاحب روحانیت معمولاً خدا پرست ہوتا ہے اور وہ ذہن کی جو ہریت پر یقین رکھتا ہے۔ وحدت وجودی ہمہ دوست کا اور تقدیر کا قائل ہے وغیرہ۔ اس سے ہم یہ نتیجہ نکالتے کہ مختلف فرقے ایک دوسرے کے ساتھ دست و گریباں ہیں ایک دوسرے سے کلیتہً متغنی نہیں ہیں۔ اور یہ تعجب انگیز واقعہ ہوتا اگر ایک شخص کا یقین اُن اصول کی عام صفت کے متعلق جو اصول نظریہ کائنات میں شامل ہیں ایک حد تک کسی خاص جوہر موثر کے اندازہ کرنے میں متاثر نہ ہوتا دوسرے الفاظ میں اس کو اس طرح کہہ سکتے ہیں کسی شخص کا عام فلسفیانہ اندازہ ایک حد تک دوسرے مسائل کے بارے میں اس کے انداز کا پتہ دیتا ہے۔ ہم اس کلیہ کی مثالیں آئندہ جمل کے ملاحظہ کریں گے جب ہم تفصیل فلاسفہ کے فرقوں سے بحث کریں گے۔

۵۔ سہولت ملاحظہ ہو سکتا ہے کہ مختلف مابعد الطبیعی (فالمیوریاں) مقولے کسی خاص نظام میں کام آسکتے ہیں۔ اسکی تشریح چند مثالوں سے کی جاتی ہے۔ اسپنوزہ کو متحد یا متحدہ اور میکانی وحدت الوجودی تقدیر کا قائل اور معقولی کہہ سکتے ہیں۔ یہ الفاظ اس کے مابعد الطبیعی نظام کے مواد کو ادا کرتے ہیں تمام اصلی نقالیہ آراء کے باب میں۔ لوتز دوسری جانب ایک ترمیم شدہ توحید کی صورت کا نمایندہ ہے اور وہ روحانیت کا قائل مقصدی خدا پرست عدم تعین اور جوہر کا قائل ہے۔ ہم اسکو نہ عقلیت کا قائل کہہ سکتے ہیں نہ ارادہ

سہ تقدیر سے یہاں مراد ہے جلا امور کا ازل سے مقدر ہونا۔ جو کچھ ہوتا ہے وہ پہلے ہی لکھا ہوا ہے اس کے خلاف ایک ذرہ ادھر سے اور دھر نہیں ہو سکتا ۱۲ ۷  
سہ یعنی جب وہ اجزائے موثرہ کے عام صفات سے آگاہ ہے اور اُن کے متعلق ایک رائے رکھتا ہے تو اور اجزاء کے بارے میں بھی وہ کچھ کچھ رائے ضرور رکھتا ہوگا۔ کیونکہ اصول اولیہ باہم ارتباط رکھتے ہیں۔ مثلاً جب وہ توحید کا قائل ہے تو کسی اور شے کو قدیم نہ تسلیم کرے گا کیونکہ یہ توحید کے منافی ہے ۱۲ ۷

یا اختیار کا قائل کیونکہ وہ ایک سے زیادہ اساسی وصف یا افعال ذہن کے مانتا ہے یہ امر ظاہر ہے کہ نظریہ کائنات اسپنوزہ اور لوز کے عملاً ایک دوسرے کے متعارض ہیں۔ ہربرٹ اور لائبنٹز کو قریبی ربط ہے لوز سے ماسوا اس امر کے کہ یہ دونوں کھلے کھلے کثرت کے قائل ہیں اور تقدیر اور عقلیت کے قائل بھی ہیں۔ ہربرٹ کا مابعد الطبیعت لائبنٹز کا احیا یا تجدید ہے۔ جب ہم اپنے مقولات سے اونکو جانچتے ہیں تو دونوں کو ایک دوسرے کے موافق پاتے جاتے ہیں۔ ان دونوں فلسفیوں کا فرق اونکے انداز سے طرف بحث علم اور اخلاق کے ظاہر ہوتا ہے۔ اور اس اسلوب میں بھی فرق ہے جس سے وہ مابعد الطبیعی نتائج نکالتے ہیں۔

ہماری تقسیم پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ بعض مقولے ایسے ہیں جنکی تصانیف پانچ مذکورہ بالا مقولات سے کسی ایک کے ساتھ بھی منسوب نہیں ہو سکتے۔ جہاں کہیں یہ فور ہے ”مابعد الطبیعی نظام کے ناتمام ہونیکے سبب سے پس وہ ہماری ترتیب کی خرابی سے نہیں ہے (اون کے نظام کا قصور ہے کہ وہ کسی میں نہیں آتا۔ تاہم ایسے نظریات موجود ہیں۔ لوز کا نظریہ ذہن مثلاً مادراون نظامات کے جبکہ ہم نے کسی نام سے نامزد کیا ہے اور اون کے لئے ہماری تقسیم کافی نہیں ہوتی۔ اسکا سبب کہ کیوں ہم اپنی ترتیب کو دعوت نہیں دیتے تاکہ وہ بھی داخل ہو جائیں صرف یہ ہے کہ فلسفیانہ محاورات میں اون کا کوئی معین نام نہیں ہے جسکو سب نے مان لیا ہو اور یہ امر ہمارے موجودہ مقصد کے خلاف ہوگا کہ ہم جدید اصطلاحات فلسفیانہ فرہنگ میں اضافہ کریں ایسی فرہنگ جو حالت موجودہ میں بھی دقیق اور سنجیدہ ہے۔

۶۔ طلیات یا بحث علم میں اختلاف آرا ہے خاص تین مسئلوں کے باب میں، مسئلہ بدیہیت علم مسئلہ اصمت علم یا اسکے حدود اور ماہیت اسکے معروضات کی یا مواد کی۔ یہ علم علمی فرتے موجود ہیں۔

(۱) بدیہیت علم بذریعہ استنتاج (مقدموں سے نتیجے پیدا کرنا) کے ذہن انسان میں جاگزیں ہوتی ہے اور تجربی طریق سے انسان کے تجربے

میں۔ انتقاد ذہن اور تجربے دونوں کا تعلق بمبدئیت علم سے تجویز کرتی ہے اور تنقید ہی یہ کوشش کرتی ہے کہ ہر جزو موثر کا کام جدا جدا دریافت کرے۔

(۲) ارتشاد یا تحکمی تعلیمی طریقہ بغیر امتحان کے یہ ظاہر کرتا ہے کہ تمام علم صحیح ہے۔ (یعنی اس میں طریق علم کی صحت کلیتہً تسلیم کر لی جاتی ہے بخلاف طریقہ انتقاد کے جہاں قدم قدم ایرادات اور شبہات پیدا ہوتے ہیں) تحکمی طریقہ کا مقابل شکیت کا طریقہ ہے یہ طریقہ منکر ہے کہ کوئی علم ایسا نہیں ہے جو کلیتہً اور مطلقاً صحت کا دعوے کر سکے۔ علم ایک ذہنی امر ہے (جسکو اصطلاحاً *مفہوم* کہتے ہیں) یا انسانی ہے یعنی اضافیت۔ اثباتیت (دیکھو صفحہ ۱۵۳) میں محدود کیا جاتی ہے صحت علم محض باطنی امر ہے یا تجربے پر موقوف ہے اور انتقاد کا مطلوب یہ ہے کہ صحت کے ساتھ انسانی علم کے حدود دریافت کئے جائیں قبل اس کے کہ ہم ماورائیت میں کلام کریں اگرچہ انتقادی طریق میں مابعد الطبعی تحقیقات کو کلیتہً غیر ممکن اور ناقابل تسلیم نہیں تجویز کیا ہے۔

(۳) تصوریات کا یہ دعوے ہے کہ تمام مواد علمی تصورات (یا مثالیات) سے مانع ہے یعنی تصور بنیاد شعور کی ہے۔ بخلاف اسکے حقیقت کی یہ تجویز ہے کہ ایک امر معدومی (شے فی نفسہ) موجود ہے جو حقیقت ذہن یا شعور سے خارج ہے۔ مظاہریت مواد علم مظاہر کو سمجھتی ہے اور اس طرح اسکی یہ کوشش ہے کہ تصوریات اور حقیقت دونوں کو تسلیم کرنا چاہئے اور ادن پر بحث ہونا چاہئے۔

۴۔ اخلاقی نظامات کے فرق اخلاقی حیات چار بڑے مسئلوں میں مرکوز ہیں اولاً مسئلہ مبدا اخلاق کا ہے (یعنی اخلاق کی اصل اور بنا کیا ہے)۔ اخلاقی فرض کے اعتبار سے خواہ اخلاقی حکم کے اعتبار سے۔ دوسرے مسئلے سوال دواعی اور مقاصد سے تعلق رکھتے ہیں یعنی اخلاقی ارادے

۵۔ ڈاگماتزم سے مراد ہے طریقہ تعلیم بلا استدلال کے جیسے معلم یہ چاہتا ہے کہ متعلم ادنیٰ بات بلا چون و چرا تسلیم کر لے آگے چل کے استدلال ہوتا رہے گا ۱۲



اور فعل کی غرض و غایت۔

(۱) خود اختیاری سے جو نظامات تعلق رکھتے ہیں وہ مبدا و اخلاق کے لئے وہ فرد واحد فاعل مختار کو تجویز کرتے ہیں۔ عدم اختیار یا تمکیت کے نظامات مبدا و اخلاق اور احکامات میں پاتے ہیں جو خارج سے کسی شخص کی ذات پر حائد ہوتے ہیں خواہ مذہبی احکام کی حیثیت سے خواہ سیاسی قوانین مبدا و اخلاقی حکم یا اخلاقی علم کا بصیریت یا ملیت نے طلبی میلان میں انسانی ذہن کے رکھا ہے درحالیکہ تجربیت یا ارتقایت کی یہ تجویز ہے کہ علم و اخلاق موقوف ہے نہ صرف شخص کے ذاتی تجربات پر بلکہ اگلی نسلوں سے اسکی ابتدا ہے اور بتدریج مدتہائے دراز میں پختگی اور کمال پیدا ہوا ہے۔

(۲) اخلاقی جذبات متاثر یا انفعالی اخلاق میں ارادے اور فعل کے اخلاقی دواعی کی یہ تعریف کیجاتی ہے کہ وہ موافقت رکھتے ہیں نفسی سیرت سے جو جذبات اور وجدانات وغیرہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ انکاسی اخلاق کی دوسری جانب یہ تجویز ہے کہ اخلاق کا محرک تدبیرے اور تدبر ایک انکاسی طریق عمل ہے عقل و فہم کا۔ ایک اور امتیاز پیدا کیا گیا ہے انکاسی اخلاق میں یعنی وہ اخلاق جو فہم کے متعلق رکھتا ہے اور وہ جو احتیاج سے تعلق رکھتا ہے احتیاج سے مراد ہے اعلیٰ ذہنی قوت جو اخلاقی کوشش اور اسکے حصول کے طریقہ کو دریافت کرتا ہے اعم وجود پر۔

(۳) وہ اشیاء جن میں اخلاقی مقاصد کا تحقق ہوتا ہے ان کے باب میں شخصیت کا اعلان ہے کہ وہ افراد انسان ہیں۔ اس سے زیادہ اونکی تعریف اس طرح کیجاتی ہے کہ اونکا خود موضوع (فاعل) کی ذات ہے یہ طریقہ (انانیت) ہے یا اور افراد ہیں یہ لازاتیت ہے۔ کلیت اس تعلیم سے اختلاف

مذہب بصیرت سے مراد وہ فرقہ حکما کا جو علم کا مبدا و اندرونی نورانیت کو تجویز کرتا ہے اور ملیت سے مراد وہ فرقہ جو اولیات یعنی علوم متعارفہ سے برہان کو پورا کرتا ہے ۱۲۔

رکھتی ہے اس مسلک کا فتاویٰ ہے کہ اخلاقی کوشش کا مقصد ضرور ہے کہ انسان کا اجتماع یا اونکی معاشرت ہو مثلاً قوم یا حکومت۔

(۴) اخلاق کا مقصد موضوعیت کے مسلک میں ایک ذہنی حالت کا پیدا ہونا ہے لذت ہو یا سعادت ہو (اس طرح دو مسلک مکمل مذہب لذت اور مذہب سعادت) معروفیت یعنی خارج کے اعتبار سے حاصل ہونا ایک معروضی حالت کا ہے اشیاء میں یہ حالت معروضی امتحان یا معیار سے دریافت ہوتی ہے۔ یہ اشیاء یعنی کمالیت ارتقاءیت فطریت اور منفعتیت ادون مختلف طرق کو ظاہر کرتے ہیں جن طریقوں سے اس حالت کی تعریف کی گئی ہو۔

۸۔ ان جدید مقولات کے کام کی تشریح ان فلسفیانہ نظامات پر استعمال کر کے ہو سکتی ہے جنہی مثال ابھی دی جا چکی ہے (گذشتہ) اسپنوزہ علم العلم (بحث علم) کی جانب معنوی حکمی اور حقیقت کے مسلکوں میں داخل ہے اوس کا اخلاقی نظام اخلاق جذبات اور اخلاق تدبر کے وسط میں واقع ہے یہ مذہب خود اختیاری انانیت اور معروفیت Lotze ہے۔  
 لوژدوسری جانب علم العلم کے اعتبار سے انتقادی (لفظ کے دونوں معنی کے اعتبار سے) اور اہل حقیقت سے بھی ہے۔ اخلاق میں خود اختیاری اہل بعثت جو ربط رکھتا ہے جذبہ کے اخلاقی سے۔ مادرائے انانیت اور سعادت سے بھی اوسکو علاقہ ہے۔

نتیجہ بیان میں ہم یہ امر قابل ملاحظہ سمجھتے ہیں کہ بعض بیانات جن کی تعریف اوپر مذکور ہوئی ہے مختلف معانی سے اونکا استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً ارتقاء صرف اخلاقی احکام کی تکمیل میں بکار آند نہیں ہیں۔ اخلاقی انجمنوں کے لئے ایک خاص مفہوم سے۔ اور یہی بات درست ہے انتقاد کے باب میں بھی۔ اس مسئلے سے بچنا غیر ممکن ہے کیونکہ مقبولہ اصطلاحات میں اور نام اور ایسے الفاظ ہم کو نہیں ملتے جن کو ہم کام میں لائیں۔ اس کتاب کے مطلع نظر سے یہ امر زیادہ اہمیت

۱۲۔ وہ اخلاق جسکی بنا جذبات پر ہے بخلاف عقلی اخلاق کے جسکی بنا عقل پر ہے ۱۲۔

رکھتا ہے کہ زمانہ حال کے مستعملات یا اصطلاحات بیان کئے جائیں (یعنی محاورہ حکماءے حال میں یہ لفظ کن معنوں میں مستعمل ہے) نہ یہ کہ کوشش کی جائے کہ قابل اعتراض امور کی تصحیح کی جائے۔ صرف ایک ہی مطلب کے لئے ایک جدید اصطلاح (آبجکٹو ازم) معروفیت داخل کی گئی ہے۔ یہ مدت صرف اسلئے عمل میں آئی تاکہ ایک تعادل ایسے نظریات کی جو ایک دوسرے سے ربط رکھتے ہیں ایک عام جنس کے تحت میں آجائیں۔ کتب مندرجہ ذیل اس لئے لکھے گئے ہیں کہ طالب علم ان کو مطالعہ کریں تاکہ اس موضوع میں بصیرت حاصل ہو۔

آریونکن کی کتاب R. Eucken, geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart. ۱۸۹۳ء تاخانی مواد جو پہلی طبع کے تصنیفات

تھا اور اسی پر کتاب کی قدر و قیمت موقوف تھی افسوس ہے کہ طبع ثانی میں بہت کچھ نکال ڈالا گیا۔ اولاً لب مان O. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit. طبع ثانی ۱۸۸۰ء (اس کتاب میں بڑی چمک دمک سے مسائل بحث علم فلسفہ، فطرت علم نفس اخلاق اور جمالیات پر بحث کی گئی ہے۔

اولیوگل O. Flügel, Die Probleme der Philosophie und ihre Losungen. طبع ثانی ۱۸۹۳ء اس مصنف کا مصلح نظر ہر برٹ کا سا ہے W. Windel bund, Geschichte der Philosophie. ۱۸۹۲ء

انگریزی ترجمہ ۱۸۹۳ء اس کتاب میں (مسائل اور مثالیات کی تاریخ ہے معمولی طریقہ کے خلاف جس میں بعید اوقات سوانح حیات کے طور پر بحث ہوتی تھی)۔

نوٹ ۱: ایف پاسن نے ایک اصلاً مختلف اور بالکل سادہ طریقہ سے اخلاقی فرقوں کی تقسیم سے بحث کی ہے یہ کتاب حال میں چھپی اور شائع ہوئی ہے۔ اس نے یہ امتیاز کیا ہے (۱) خیر اعلیٰ کے مختلف مفہوم کیا ہیں اخلاقی فعل کی غرض و نیت کیا ہے۔ (۲) مختلف ترضیئیں اخلاقی احکام کی۔ اس سوال کا جواب دیا گیا ہے کہ خیر اعلیٰ کیا ہے۔ کتاب ہذا کا مصنف لذتیت اور انرجیت (قوانائی) سے یہ سمجھتا ہے کہ یہ وہ چیز ہے جس کی مطابقت سے بعض مثا فل زندگی کے اخلاقی قد و قیمت حاصل کر لیتے ہیں۔ وہ دھمبہ جسکو اخلاق کہتے ہیں محمول ہے علم اخلاق صوری میں وہ جملہ افعال جو مطابق کسی قانون اخلاق کے

ہوں یا اخلاقی مضابط کے تحت میں ہوں۔ مقصدی اخلاق وہ جملہ افعال جسکی غرض دنیا  
 محدود اور معین ہو اور اس سے مقررہ نتائج حاصل ہوں۔ علم العلم (بحث علم) میں بھی پس  
 صرف چار خاص فرقوں کو مانا ہے ایک حقیقت مع تجربیت۔ دوسرے حقیقت مع معقولیت  
 تیسرے مثالیت مع تجربیت۔ چوتھے حقیقت مع معقولیت۔ کوئی تقسیم واقعات کے  
 اعتبار سے کافی نہیں ہے اور اخلاقی تقسیم تو ہدف اعتراض ہے کیونکہ عمدہ تقسیم (حصہ  
 ضبط عقلی) کی علامتیں اس تقسیم میں نہیں پائی جاتیں۔

---

## (الف) مابعدی طبعی فرقے

### ۱۱۔ مذہب وحدت و کثرت

مغربی فلسفہ میں واحدیت سب سے قدیم مابعدی طبعی نظریہ ہے۔ فلسفہ فطرت قدیم اونیہ (یونان) کا فرقہ تھالیس (ٹیلیس) نے اس مقصد کے لئے پانی کو انتخاب کیا (یعنی پانی سے کل کائنات پیدا ہوئی ہے) انکسائمنڈر Anaximander نے غیر فنا ہی کو انکسائمنس Anaximenes نے ہوا کو اصل اشیاء قرار دیا تھا جس سے کل چیزیں نکلی ہیں یا یہ کہ تمام چیزوں کی اصل ماہیت ہے۔ ہر فلیطاسس Heraclitus نے آگ کو اور فیثاغورس Pythagoreans نے عدد کو اصل اشیاء قرار دیا تھا۔ بہر صورت ایک ہی چیز ہے جو اصل یا مبدع و مسترار دیکھی ہے لیکن کوئی واضح شعور اسکی مبدیت کی ضرورت کا نہیں لتا (یعنی کوئی حجت یا دلیل اس پر قائم نہیں کی گئی کہ ایسا کیوں ہوا کہ ایک ہی شے اور پھر یہ خاص شے مبدع کائنات تجویز ہو۔ یہاں تک کہ زمانہ فرقہ ایلئیائی Eleatics (زنوفن برانیدس زینون لی سس) Xenophanes, Parmenides, (Zeno, Melissus) کا آگیا۔ ان حکما کے نزدیک وحدت ایک ضروری وصف وجود کا ہے یہ علامت ممیزہ ہے حقیقت کے لئے اس حیثیت سے کہ یہ متقابل ہے

عہ اسلام میں پانی سب جانداروں کی مہات کا باعث ٹھہرایا گیا ہے چنانچہ ارشاد ہوا ہے  
 کل شیء حتی من الماء کل اشیاء پانی سے زندہ ہیں ۱۲  
 لے ایلیا ایک مقام کا نام ہے ملک المالیہ میں اس سے فرقہ ایلئیائی منسوب ہے جو تفسیراً  
 چھ سو برس قبل مسیح کے گزرے ہیں یہ لوگ وحدت اصل کے قائل تھے ۱۲

کثرت کی اور تغیر کی بھی اور کثرت اور تغیر دونوں حقیقت نہیں رکھتے اور چونکہ تغیر اور کثرت دونوں یکساں طور سے ادراکِ حسی کے اساس یا مسئلے ہیں۔ پس یہ ترجیح وحدت کی کثرت پر اپنے ہمراہ یہ اعتقاد بھی رکھتی ہے کہ صرف عقل ہی قابل اعتماد ماننا علم کا ہے۔ دوسری جانب مذہب کثرت کے طرفدار بھی لمبے بڑے حکما تھے قبل سقراط کے فلسفین۔ انباذقلس Empedocles نے چار عنصروں (آگ اور پانی اور خاک اور ہوا) کو سب قوائے محرکہ لغت اور کراہیت کے اصول قرار دیا ہے جن سے اشیاء کی پیدائش ہوئی ہے اور عالم کے حوادث (وقوعات) انہیں پر موقوف ہیں۔ انیس سے کوئی دوسرے کسی اور عنصر میں متغلب نہیں ہو سکتا نہ یہ عناصر کسی ایسے عنصر کے تحت میں آسکتے ہیں جو ان سے بالاتر ہو۔ مذہب ذرات (ایوکیپس دیمیقرالیس) Laucippus Democritus کیفی اعتبار سے ان عناصر کے دست بردار ہو کے کثرت کو مانتے ہیں ان ذرات میں صرف کمی یا مقدار کا فرق ہے یعنی مختلف سالمات یا اجزاء منہار موجود ہیں اور انکی بنا غور سے Anaxagoras صرف دو ہی مستقل اصلیں تجویز کرتا ہے ایوینی غیر منظم اور اترے (چوبنا تراشیدہ کی طرح)۔ وہ یہ سمجھتا ہے کہ ایوینی کی تقسیم بے شمار عناصر میں ممکن ہے اور ان میں ترتیب اور تصرف ذہن کا کام ہے۔

افلاطون اور ارسطالیس نے ان دونوں مذہبوں میں توافق پیدا کیا وحدت (واحدیت) کا خاص مقام ہے نظریہ وجود اعلیٰ اور منہائے وجود جس میں حقیقت اور قہاریت ایک عامل کی شامل ہے۔ کثرت کا اظہار بلا واسطہ تضاد میں مواد اور صورت کے پایا جاتا ہے یعنی مادے اور مثال میں۔ افلاطون کا رجحان بلاشبہ وحدت کے تصور کی طرف ہے۔ مثالیہ (ایڈیہ) غیر یا کنہ باری کا کوادس نے تمام کائنات اور حوادث کی اصل مطلق تجویز کیا ہے۔ ارسطالیس کے نزدیک بخلاف اسکے خاص مثال غیر مادی صورت محرکہ اول ہے لہذا وہ گویا یہ بھی مانتا ہے کہ کوئی شے مستحکم بھی موجود ہے زمانہ و سلی کے فلاسفہ

سے یعنی ادنیٰ ماہیت سلبی یا محض اعتباری ہے کوئی حقیقت نہیں رکھتی ۱۶۷

دونوں مذہبوں کے درمیان میں کبھی ایک طرف کبھی دوسری طرف اگرچہ کلیتہً رجحان مذہب افلاطون کے مسلک کی جانب ہے۔

۲۔ فلسفہ متاخرین کے مابعد الطبیعی نظام نے مثل زمانہ و سلسلے کے دونوں

مسلکوں کو ایک دوسرے سے صاف صاف علیحدہ نہیں کیا۔ یہ سچ ہے کہ دی کارٹیس

Descartes نے جسم اور ذہن کے درمیان ایک خلا فاصلہ کھینچ دیا ہے اس طرح

کہ یہ دونوں مطلقاً مختلف و منف ہیں لیکن دونوں کا وجود من جانب اللہ ہے

اور صرف وہی ایک ذات حقیقت رکھتی ہے باقی بھیج۔ اسپینوزہ کے ہاتھوں

طبیعی نظریہ سختی کے ساتھ مذہب وحدت ہو گیا۔ عقل اور امتداد جو ہر الہیت

کے بے شمار صفات سے دو صفتیں ہیں اور یہی دونوں ایسی ہیں جنکو انسان سمجھ سکتا

ہے۔ لائبنٹز Leibniz قطع نظر اس کے کہ اوس نے جو بحث شالیہ (مفہوم اللہ)

پر کی ہے وہ نہایت اہتر اور پریشان ہے مگر با اس ہمہ وہ قطعاً مذہب کثرت

رکھتا ہے اور نئے نزدیک کائنات کے بے شمار جواہر فرد سے بنا ہوا ہے اور

اون اجزاء صغار کا وجود مستقل ہے اور دوسرے اجزاء سے بے نیاز ہے۔

کانٹ کے فلسفہ میں مراحت کے ساتھ اصل واحد کو ترجیح دی گئی ہے۔ اور فکٹ

Fichte اور شیلنگ Schelling اور ہیگل Hegel کے نظامات میں منطقی طور سے

اسے اسپینوزہ کا مذہب بالکل خلاف اسلام ہے اور الہیات سے بھی باطل ہے اس لئے کہ امتداد

قابل تقسیم ہے اور جو قابل تقسیم ہو وہ اجزاء رکھتا ہے اور اجزاء مقدم ہیں کل پر اور کل محتاج

ہے اجزاء کا تعالیٰ اللہ عما یصفون ۱۲۔

۳۔ جواہر فرد یا ذرات کائنات کے باب میں مختلف رائیں ہیں بعض کے نزدیک تو یہ اجزائے

لا تجزئ ہیں یعنی ایسے جو جو کسی طرح قسمت پذیر نہیں ہیں نہ قطعاً نہ کسرانہ عقلاً نہ فرضاً

اون کے لای تجزئ ہونے کی یہ حد ہے کہ ادھکا تجزیہ فرض بھی نہیں کر سکتے یہ رائے قدمائے

متکلمین اسلام کی تھی۔ بعض کے نزدیک ان اجزائے صغار کا قطع و کسر سے تو تجزیہ نہیں ہو سکتا

لیکن عقلاً وہ ممکن ہے یہ قدمائے یونان سے ذلیتر المیس کا مذہب تھا اور اسی رائے کو عہد

متاخرین میں ڈیٹن نے اختیار کیا اور یہ مذہب آج تک جاری ہے ۱۲۔

اس نظریہ کی تکمیل ہوئی ہے۔ ان تینوں فلسفیوں نے یہ کوشش کی ہے کہ کانٹ کے نظام کو اصل واحد جو سب سے اعلیٰ وجود ہے یا سب سے اعلیٰ تصور سے نکالیں خواہ کائنات اوس اصل واحد کے اصلی فعل کی صورت رکھتی ہو۔ جیسے شخص واحد کا فعل جو اپنی ذات کو (اغویا انا) میں ضمیر واحد متکلم سے تعبیر کرتا ہو۔ (یعنی کائنات کو اوسکا شخصی فعل تصور کریں) اغور خود اپنی ذات کو اس مقصد کے لئے متعین کرتی ہے۔ یا یہ کہ کائنات مطلق استغناء یا ہویت محض کا فعل ہے یا مبدوکل وجود مطلق ہے۔ شاپنہار Schopenhauer بھی متوحدین سے ہے لیکن اوس نے اپنے مسلک کو جداگانہ طریق سے ادا کیا ہے اوس نے کانٹ کے نظریہ اشیاء بانفہا (چیزیں بذات خود) کی اثباتی ترجمانی کا قصد کیا اور ارادے کو نہائی حقیقت تصور کیا اور صرف اسی ایک حقیقت کا مقرر ہوا (مقصود یہ تھا کہ سوائے ارادے کے اور کوئی حقیقت وجود ہی نہیں رکھتی ارادہ ازلی اور ابدی ہے اور یہ جہان اوسی کی کار نمائی ہے)۔ ہر برٹ اس عبسیت (اپنی بات کی چیخ) کا سخت منکر تھا وہ کہتا تھا کہ کل اشیاء کا ایک ہی مبدو کیوں ہو جو کہ موجود ہے اوسکے نزدیک وہ ازروے کیفیت بسیط ہے لیکن یہ ضرور نہیں ہے کہ وہ مقولہ کیف کے اعتبار سے بعینہ وہی رہے (معاذ اللہ ذات واجب میں غیر کا قائل تھا جو کہ عقلاً محال ہے)۔ اوس نے جو توضیح تجربے کی کی ہے اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تجربے نے اوسکو ایک جداگانہ مذہب کثرت کی طرف راہنمائی کی جسکے نہائی اصول (حقیقتیں) لائبنٹز کے افراد کے مشابہ تھے تاخرین میں سب سے تاخر حکمائے ماہجی بی لوٹز (Lotze) ہارٹمن (Hartmann) Fichner فیکنر ڈہرنگ (Duhring) کو بھی متوحدین (یعنی جو اصل واحد کے قائل تھے) میں شمار کرنا چاہئے اور وڈت Wundt کو منکشرین میں سے۔ لوٹز

عہ یعنی جس طرح لائبنٹز قائل ہو گیا مثل ذیقرطیس کے کہ عالم اجزاء صغار سے بنا ہوا ہے ہر برٹ کے فلسفہ کا حاصل بھی یہی نکلتا ہے کہ سبادی کائنات اجزاء کثیرہ ہیں گو کہ ہر برٹ نے صاف صاف جوہر فرد کا اقرار نہیں کیا لیکن اوسکے اثبات اصول کثیرہ سے یہی مطلب نکلتا ہے ۱۲ ص



دونوں مذہبوں کی توفیق و توفیق میں ایک حد تک کامیاب ہوا اور اس نے مستقل شخصیت متفقہ کے وجود کو تسلیم کیا اور ان کے باہمی فعل و انفعال (یعنی ایک سے دوسرے متاثر ہونے) کی توضیح جامع کل جوہر کو فرض کر کے عمل میں لایا۔ (یعنی عناصر عالم کا کسر و انکسار ایک مجتمع کمال جوہر پر منحصر ہے)۔

۳۔ مذہب توحد نے اپنے مطلع نظر کو بعض اوقات عام وجود سے جائز قرار دینے کی کوشش کی ہے مگر مسأله کثرت سے ہرگز توجیہ نہیں کی۔ ہجو چارہ دینس ایک بسیط اصل واحد کے ثبوت کی ملتی ہیں۔

(۱) وہ جو کہ از روئے منطوق سب سے اعم ہے وہ ایک ہی ہونا چاہئے فلکی اور شیلنگ اور ہنگل خصوصاً اس رائے سے متفق ہیں۔ تمام خاص تصورات سب سے عام تصور سے منسوب ہونا چاہئے ہیں۔ خاص اشیاء کا علم سلسلہ استدلال میں ایک سب سے اعلیٰ تفسیہ سے استخراج کیا جاسکتا ہے۔ اور چونکہ آگے بڑھ کے ایک کمال موازات (برابری) پائی جاتی ہے عقل اور وجود میں (یعنی جو عقل کے نزدیک موجود ہے وہ حقیقت موجود ہے اور بالعکس)۔ اس نکتہ پر بھی تینوں نظام اتفاق رکھتے ہیں۔ ایک سب سے بالاتر تفسیہ ضرور ہے کہ منظر ہو ایک اصل اولیٰ کا جو کہ جملہ وجود اور حوادث کی اصل ہے۔

(۲) وہ جس پر سب کی بنیاد ہے ضرور ہے کہ ایک ہی ہو۔ انسانی عقل جو کائنات کی توجیہ عقل اور معلولات سے کرتی ہے اس سلسلہ میں چاہئے کہ انتہی ایک علت ہو وہی علت اولیٰ ہے۔ سرسری بیان کے طور پر یہ مختصر بیان اقلاطون اور لوز اور ہارٹمن کے مذہب کا ہے۔ اسی برہان سے حکمائے کلاسیک نے اصل واحد کو اختیار کیا ہے۔

(۳) جو چیز موجود ہو چاہئے کہ من حیث وجود ایک ہو یہ مذہب ایلیا ملی حکماء کا تھا۔ دو ہرنگ نے بھی ایسے ہی نظریہ پر بحث کی ہے۔ وہ موجود

عہ یعنی استدلال کا سلسلہ ایک ہی تفسیہ پر منتہی ہوتا ہے اور اسی ایک تفسیہ سے استدلال کا سلسلہ چلتا ہے وہ تفسیہ تمام استدلال کی اصل ہے ۱۲ھ

جس میں سب کچھ داخل ہے چاہئے کہ وحدت رکھتا ہو۔

(۴) وہ جو سب سے بہتر اور خوشتر ہے (یعنی جو وجود اور جمال دونوں میں کمال رکھتا ہے) چاہئے کہ ایک ہی ہو۔ اس مذہب کا خاص نمایندہ افلاطون ہے اس امر کا ملاحظہ دیکھیں سے خالی نہ ہوگا (جیسے کہ اس سے پہلے بھی کہا گیا تھا) کہ مذہب کثرت نے اپنے مذہب کو وجود عام سے ہرگز ثابت نہیں کیا۔  
۴۔ ہم اس واقعہ میں ایک تہ تک پہنچے ہوئے امتیاز کو مذہب عقلی کے دونوں شعبوں کے خصائص میں پاتے ہیں۔ مذہب وحدت یا توحید ہمیشہ استخراج مناظرے برہان (جو اولیات سے ہو) کے ساتھ ہی ساتھ رہتا ہے۔ مذہب کثرت بھی ٹھیک اسی طرح استقرار اور تجربے کے ساتھ ربط رکھتا ہے ہم کو یہ نہ فرض کر لینا چاہئے کہ سچائی ضرورتاً ان چار دلیلوں کی جانب ہے جنکا اوپر مذکور ہوا۔ اگر ہم اونٹنوں سے دیکھیں تو وہ چاروں ہلکے ایک ہی دکھائی دینگے یعنی اونچی بنیاد حکماء کی تعلیم پر ہے نہ کہ مابعد الطبیعی یقین پر۔ اسکے ماوراء مذہب توحید نے خاص کو عام پر محمول کرنے کو غلط کر دیا ہے صحیح توجہ کے ساتھ۔ کثرت کی توجہ ہرگز بسیط سے نہیں ہو سکتی۔ مذہب اجزائے مفار کا بیان بہت صحیح تھا کہ کثرت تجربی اساس کی انہی مقتضی ہے وجود حقیقی بھی کثیر ہو۔ (کیونکہ واحد سے کثیر کا وجود محال ہے یہ وہی پرانی بات ہے کہ لایعدر من الواحد الا الواحد یعنی ایک سے نہیں نکل سکتا مگر ایک کیونکہ ہم افرادی واقعات کی صرف افراد ہی سے توجہ

مع خلاصہ کلام یہ ہے کہ مذہب وحدت عقل اور برہان کے ساتھ اور مذہب کثرت استقرار اور تجربے کے ساتھ ہوتا ہے یہ دونوں غاصوں سے ہے ۱۲۔

مع مطلب یہ ہے کہ اگر خاص کو عام پر محمول کریں مثلاً یہ کہیں کہ انسان حیوان ہے تو اس سے کوئی حقیقی تفسیر نہیں پیدا ہوتا جو علم کے لئے مفید ہو یہ تو محض ملفوظی تفسیر ہے جو انسان کی حد نام سے واقف ہے وہ پہلے ہی جانتا ہے کہ انسان حیوان نامی ہے۔ اور جب حیوان نامی ہے تو لا محالہ حیوان ہے۔ غرض کہ منفعہ نزدیک اہل وحدت کی دلیل مفید علم نہیں ہے ۱۳۔

کر سکتے ہیں اور خاص چیز ذی دوسری خاص چیزوں سے۔ انواع تغیرات چاہتے ہیں انواع حالات کو اور تمام مفہوم علت اور معلول کا اسکی فرع ہے کہ زمانی اور مقداری ربط ہو اور یہ ربط نہیں ہو سکتا مگر ایک فرد اور خاص طریق سے لہذا جبکہ وجود کثیرہ موجود ہیں کہ منطقی نظام تصورات گویا ایک عمارت ہے جسکا سب سے بالائی حصہ چاہئے کہ ایک ہی تصور ہو اور یہ ایک تصور بذات خود ان چیز ذی حقیقتوں کا اکوڑہ نہیں دے سکتا جو کہ بذات خود اصول ہیں ایسے اصول بطریقہ نظر یہ کائنات کی توجیہ میں سب سے اعلیٰ مقام پر ہوں۔ وحدت کی تعظیم مجاہد اخلاق ہو خواہ جمالی خواہ راز سر بستہ ہو (حسب مسلک حکمت مرئوزہ) اسکو کوئی جھوٹ نہیں ہے اوس مابعد الطبیعت سے جو مناعت پر موقوف ہو اور مناعہ کے ڈھنگ پر ہو۔ لہذا جو استدلال اولیات سے کیا گیا ہے خواہ وہ وحدت کی مثبت ہو خواہ کثرت کی۔

جلو مابعد الطبعی مذاہب مثل وحدت وجود ہمہ اوست الہیت الثبت اور افرادیت وہ سب مذاہب توحد کے ساتھ ہیں۔ اور اشغیت (مادور اوس کے جو کہ انیس سے کسی ایک مذاہب سے وابستہ ہو) کو مذاہب کثرت کے ساتھ ہے کوئی مابعد الطبعی نظریہ ضروری ربط نہیں رکھتا اس سوال سے کہ وہ اصول جو کائنات کی توجیہ کے لئے مطلوب ہیں انکی تعداد کیا ہے آیا ایک ہے یا زیادہ۔

معنی علت اور معلول میں تقدم علت کا معلول پر یہ زمانی ربط ہے اور یہ کہ کوئی امر مزج ہو علت کے کام کرنے کے لئے کسی وقت خاص میں ورنہ معلول کا ہر وقت میں ہونا تجویز ہو گا۔ اور یہ خود محال ہے ۱۲

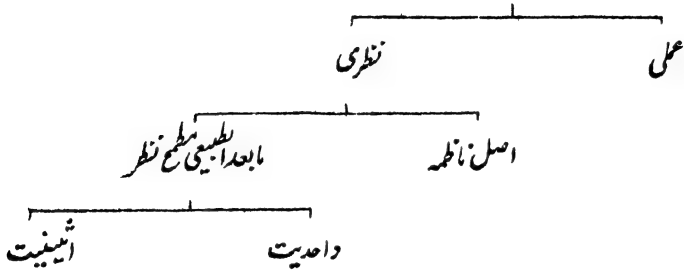
## ۱۶ مادیت

۱۔ مادیت کے ساتھ اس قدر مختلف مذاہب مخلوط ہیں جن پر مادیت کا اطلاق ہوتا ہے کہ اولاً یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ایک مختصر بیان اور سب کا ہونا چاہئے اور پھر انہیں سے ایسے مذاہب کو منتخب کر لینا چاہئے جنہیں مابعدطبعی علامت پائی جائے۔ ہم دو صورتوں میں اولاً امتیاز کرتے ہیں ایک نظری دوسرے عملی۔ عملی مادیت ایک اخلاقی مطمح نظر ہے اور ہماری تقسیم (دیکھو ص ۷۷) کی چوتھی قسم میں واقع ہوتی ہے یعنی مقولہ یا قسم غرض و غایت۔ اسکا بیان یہ ہے کہ مادی اسباب جو اس حیات کے لئے درکار ہیں ہماری کوششوں کا انجام یہی ہونا چاہئے۔ اور اسی کے حاصل کرنی سعی کرنا ہمارا ہے۔ نظری مادیت خواہ بطور اصول ناظمہ کے ہو خواہ مابعدطبعی مطمح نظر سے۔ اصل ناظمہ کے اعتبار سے یہ صرف اس ضابطہ کی تعلیم دیتا ہے کہ علمی تحقیق اس بنیاد پر چلنا چاہئے کہ گویا مادہ ہی حقیقت کا وصف ہے لہذا مادہ ہی اس قابل ہے کہ کسی مفروضہ کی توضیح اس پر مبنی ہو اس رائے کو ایف آر اے لیگ نے اختیار کیا تھا اور اس زمانے میں بعض علمائے حضرات اور علمائے نفسیات اپنے اپنے مقاصد کے لئے اسکو ضروری تصور کرتے ہیں۔ مابعدطبعی بنساخت کی حیثیت سے مادیت واحدیت (یعنی شخصیت دیکھو ص ۷۷) اور اثنیت کی صورت میں نمایاں ہوتی ہے۔ اثنیت کے مفروضہ کے لحاظ سے دو قسم کے مادے ہیں جنہیں سے ایک کثیف ہے اور دوسرا لطیف ایک جامد ہے اور دوسرا متحرک اور واحدیت کے لحاظ سے صرف ایک ہی ہے مادہ کے ساتھ وحدت لگی ہوئی ہے۔ بالآخر واحدی صورت خود ہی تین قسموں میں

سہ سمجھتے ہیں آل علم اسباب معیشت کو بڑا کیا بدنام اس دنیا طلب فرقے نے حکمت کو۔۔۔

منقسم ہو جاتی ہے۔ وصفی مادیت جس میں ذہن مادے کا ایک وصف قرار دیا جاتا ہے  
 سببی مادیت جس میں مادہ ہر ایک علت قرار دیا جاتا ہے اور تعدیلی مادیت Equatie جس  
 میں ذہنی طرق اپنے وصف کے لحاظ سے درحقیقت ادی سمجھے گئے ہیں۔ سہولت کیلئے  
 اہم مختلف مادیات کو شجرے کے طور پر ترتیب دیتے ہیں حسب ذیل ۱۔

### مادیت



۲۔ ہم کو یہاں صرف مابعد الطبیعی مطمح نظر سے غرض ہے جو کہ نظری مادیت  
 کی ایک قسم ہے۔ اسکا شعبہ ثنویت صرف قدیم حکما تک محدود تھا۔ (جسکی ایک  
 صورت مذہب اجزائے مغائر ہے جسکا بانی یو سیس تھا اور ترقی دینے والا ذیمیرا  
 تھا اور اسکے بعد اتباع سے ابی قورس نے اسکو اختیار کیا تھا) نظریہ یہ ہے کہ تمام  
 کائنات مرئی جو آنکھ سے دکھائی دیتی ہے پیدا ہوئی ہے اتصال سے چھوٹے چھوٹے  
 غیر مرئی اجزاء (سامات) سے جن کو ذرے کہتے ہیں مادہ دراصل متناسق (متحد الاجزاء)  
 ہے باعتبار اپنی ماہیت کے اور جملہ اختلافات منسوب ہو سکتے ہیں جڑ شکل اور اضافی  
 وضع سے ذروں کے۔ ذہن بھی مثل اور چیزوں کے ذروں ہی سے بنا ہوا ہے لیکن

عہ مادے کے کل اجزاء ایک ہی ماہیت رکھتے ہیں اور میں اختلاف نہیں ہے ۱۲۔  
 عہ اضافی وضع سے مراد ہے مقام کسی ذرے کا نسبت سے اور ذروں کے یعنی کسی ذرے کے اوپر  
 یا نیچے یا پہلو میں ذرہ یا نزدیک کسی تیسرے ذرے کی نسبت سے ۱۳۔

زمین کے درے نسبتاً بہت چکنے اور نازک اور گول ہیں یا جس طرح لیو کرطیس  
 Lucretius نے عجائبِ فطرت ڈی ریرم نیچرا De rerum natura میں اونکو  
 رکھا ہے بہت ہی چھوٹے سب سے گول اور نہایت جلد جلد حرکت کرتے ہوئے ہیں  
 یہ قدیم مادیت ایٹمی مادیت کہی جائیگی کیونکہ اس مادیت میں جسم اور ذہن مختلف  
 قسم کے ذروں سے بنے ہوئے ہیں۔

توحیدی مادیت کا ظہور پہلے پہل متاخرین کے فلسفہ میں سرزمینِ انگلستان  
 پر ہوا ہے۔ بالیس کا بیان ہے کہ ہر حقیقی حادثہ کائنات میں حرکت ہے۔ احساسات  
 اور خیالات بھی حیران کے بدن کے اندرونی اجزا کی حرکت کے سوا اور کچھ  
 نہیں ہے۔ اسکے بعد اس علم میں ترقی ہوئی کہ نفسانی حالتیں بدن پر متوقف ہیں  
 تو مادیت کے نظریہ نے ایک اور خاص صورت اختیار کی جان ٹولینڈ John Tolaud  
 آزاد خیال نے (۱۶۰۰-۱۶۴۱ یا ۱۶۲۲) خیال کی یہ تشریف کی تھی کہ وہ دماغ کا  
 ایک نعل ہے۔ اور باپرٹ ہوک Robert Hooke "تجربہ فلسفی" کے نزدیک  
 (۱۶۰۳) حفظ ایک مادی ذخیرہ ہے جو ہر دماغ میں۔ ہوک نے یہ حساب لگایا کہ  
 شمار خیالات کا ایک انسان بالغ دماغ کی ساری عمر میں ... ۲۰۰۰۰ (بیس لاکھ)  
 اور ہر کو تشفی دینے کے لئے یقین دلاتا ہے کہ خوردبین سے ظاہر ہوتا ہے کہ دماغ میں  
 ان تمام خیالات کی کافی گنجائش ہے۔ قبل کانٹ کی مادیت فرانس میں اٹھارویں  
 صدی کے فلسفہ میں ادنیٰ کمال تک پہنچ گئی۔ لایٹری La Mettrie (لی ہوی  
 میٹین ۱۷۴۸) L'homme machine کے نزدیک مادہ میں یہ صلاحیت ہے کہ  
 وہ قوتِ محرکہ حاصل کرے اور احساس بھی اور وہ اس قوت کی علت خود مادے کی  
 ذات کو قرار دیتا ہے چونکہ ذہن کا مقام (یا مقامات) جسم میں ہیں لہذا ضرور ہے کہ  
 اعتدال رکھتا ہو اور اس لئے مادہ جسم ہی شہر۔ بلا شک یہ سمجھنا مشکل ہے کہ ادہ  
 ادراک کر سکتا ہے۔ مگر عالم میں اور بہت سی چیزیں ہیں جیسا کہ ہم ایسا ہی دھوا رہے

سہ فری تمکد او سو کہتے تھے جو مذہب میں تقلید کو ترک کر کے کوئی رائے جو اسکے نزدیک معتول  
 تھی کو اختیار کرتا تھا۔ ۱۲-۵

متمدن طبی تجربے کے بعد اور انسان و حیوانات کی تشریح کے مقابلہ کے واقعات سے ثابت ہو جاتا ہے کہ نفسانی اور جسمانی طرق پر موقوف ہیں اور یہ کام بھی دماغ ہی کے حصہ میں آیا ہے کہ ذہن اپنا اثر جسم پر ڈالے ایسا ہی کچھ خیال سسٹم ڈی لایچری Systeme de la nature نظام فطرت میں پایا جاتا جس کا مصنف ہول بلخ Holbach ہے (۱۷۷۰ء) بہ سبب سے اعلیٰ درجہ کی کتاب اس مادیت کے ادبیات میں ہے۔ خاص غرض مصنف مذکور کی یہ ہے کہ مذہب مافوق الفطرت کی ہر صورت سے مناقشہ کرے۔ مافوق الفطرت سے مراد ہے ہر ایسی رائے جس میں مادہ اور مافوق اس میں کوئی طبعی عسی مادی اشیاء کے جنس ایک دوسرے کے ساتھ ربط رکھتے ہیں کوئی اور اصل یا کوئی اور عالم مانا گیا ہو۔ مادیت کا مذہب اس مصنف کی تحریرات میں زیادہ واضح اور صراحت کے ساتھ مانا گیا ہے یہ نسبت لایٹری کے۔ کہا گیا ہے کہ ذہن جسم ہی ہے فقط بعض افعال اور توانے مادی کی حیثیت سے نظر کی گئی ہے مگر کوئی جدید حجت اور دلیل پیش نہیں کی گئی۔ (فائدہ ملاحظہ ہو)۔

س۔ انیسویں صدی میں مادیت کا احیا از سر نو ہوا اور کسی وجہ کچھ تریہ تھی کہ کیمیکل کے بعضی فلسفہ کا زوال ہو چکا تھا اور کچھ اس سبب سے بھی کہ چند مشاہدات اور تجربات بدن اور ذہن کے تعلق کے باب میں اسی زمانے میں ہو چکے تھے اسکا بڑا اثر پڑا۔ مقام کوئٹن ۱۸۵۳ میں نہایت زور شور کے ساتھ ان امور پر بحث و مباحثہ ہوا اس مباحثہ کا یہ نتیجہ ہوا کہ ایک بڑا سلسلہ تصنیفات کا شایع ہوا ان سب کا رجحان مادیت کی جانب تھا جنہیں سے خاص سی واکٹ C. Vogto کی تصنیف Kohlerglanbe und Wissenschaft (1855) کو بڑا کلابی

J. Moleschotts Der Kreislauf des Lebens

5th Ed., 1887, and L. Buchner's Kraft und Stoff

16th Ed. 1888, trs. 4th Eng from 15th German ed. 1884

لحہ مقصود یہ ہے کہ عالم جسمانیات کے مادہ یا اس سے اوپر اور کوئی چیز یا کوئی اور عالم نہیں ہے۔ مادی چیزوں کے ربط سے حیات اور عقلیات بھی پیدا ہوئے ہیں ان سب کی علت مادہ ہے نہ کوئی اور شے۔

خاص فرق اس جدید مادیت اور ادیکے اقبل آثار صویں مدی کی مادیت میں جو اس جدید مادیت کے پیشرو تھے اس اعتبار سے تھا کہ اس مادیت میں یہ امر مان لیا گیا ہے کہ معقولات میں علم العلم مبحث علم کے شعبہ سے جمت لانا ضروری ہے تاکہ یہ مذہب ثابت کیا جائے۔ چنانچہ ڈاکٹ کا بیان ہے کہ خیالات کی محدودیت حسی تجربے کی محدودیت کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے گویا ایک دوسرے پر منطبق ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ دماغ ذہنی افعال کا آلہ ہے۔ یہ واقعہ ایسا ہی یقینی ہے جیسے دو اور دو چار کے چار ہوتے ہیں۔ نہیں تو ہمارے اخیر اختراعات (تجربیات) ظہور اشیا یا آثار سے قابل توضیح نہ ٹھہریں گے۔ شعور دیا ہی صغیر ہے جیسے عضلاتی انقباض (۱) یہاں بھی اور ایسی ہی اور کتابوں سے بھی ارتباطات مفصلاً بیان کئے گئے ہیں وہ ارتباطات جو کہ ذہنی استعداد اور دماغ کے وزن میں سطوح دماغ کے استدار اور تعداد اعوجاجات convolutioned میں ہے۔ سب سے عمدہ کتاب جو اس کل فریق کی جانب سے بلا شک مرشٹاٹ کر سلاف Moleschott's Kreis lauf ہے اسکا وہ حصہ جو مبحث علمی معقولات سے متعلق ہے حسب ذیل ہے۔ کل وجود موجود ہے باعتبار اوصاف کے لیکن کوئی وصف ایسا نہیں ہے جو محض نسبت نہیں ہے (یعنی ہر وصف ایک نسبت ہے درمیان موصوف اور کلمی ہشتے کے) لہذا کوئی فرق نہیں ہے شے بذات خود اور شے برائے مائیں۔ اگر اکو تمام وہ اوصاف مادے کے دریافت ہو جائیں جو موثر ہیں ہمارے ترقی کردہ آلات حس پر تو ہم نے چیزوں کی اہل ماہیت کو کما حقہ معلوم کر لیا اور ہمارا علم باعتبار انسانیت مطلق ہے۔ مادیت کے مذہب میں مرشٹاٹ کے قول سے توٹا اور مادہ ذہن اور بدن خدا اور کائنات ایک

مع موصوف سے وصف کو ذہن جدا کرنے کا نام انتزاع یا تجرید ہے مثلاً سیاہ شے سے سیاہی یا انسان سے انسانیت یا نطق یا حیوانیت اگرچہ یہ چیزیں خارج میں علحدہ علحدہ نہیں پائی جاتیں مگر ذہن اور بخوا یک دوسرے سے جدا کر سکتا ہے ۱۲-۱۱

سے نیچے سطح دماغ دست بقدر استعداد ذہن کے ہے اور تعداد اعوجاجات کی تعلیق کتنی ہے تعداد معلومات کی جو انسان کو حاصل ہوں ۱۲



ہیں (نعوذ باللہ)۔ خیال ایک حرکت ہے ایک سکون کر رہے جو ہر دماغ کی۔ یہ ایک طریق عمل ہے جس میں امتداد ہے کیونکہ علم نفس کے بعض تجربات یعنی جوابی انفعال کے تجربات سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے وقوع کے لئے وقت درکار ہوتا ہے تاکہ تلام ہو (۱)۔ فرد انسان ایک مجموعہ ہے والدین دودھ پلائی کھائی مقام وقت ہوا اور موسم آواز روشنی غذا اور لباس کا۔ ہم ہر ہوا کے جھوکے کا شکار ہیں جس کا ہم پر اثر ہے۔

۴۔ مختلف بیانات بکسر Buchner's کی تصنیفات نہایت اہم حالت میں جنکا مرتب ہونا غیر ممکن ہے۔ اولاً تو وہ بیان کرتا ہے کہ قوت اور مادہ مثل ذہن اور بدن صرف اصطلاحیں یا الفاظ ہیں جو ایک ہی حقیقت کے ظہور کے دو پہلو یا طور دکھاتے ہیں جیسی کہ حقیقت سے ہم واقف نہیں ہیں لیکن اس کلیۃً توحدی بیان کا مستندی سے نفی کیا ہے کہ مادہ بہ نسبت ذہن کے بہت قدیم ہے۔ اور وہ ذہن کا مقدمہ ہے مادے کے نظام کا پس عیب تر ہے جو اسے بعد تحریر ہے کہ مادہ بغیر ذہن کے نہیں ہو سکتا۔ اور یہ مادہ مقام ہے ذہنی اور جسمانی دونوں قوتوں کا۔ پھر بھی ذہن کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ وہ مجموعی اظہار ہے کل ذہن کی فعلیت ذہن کا جیسے مجموعی اظہار ہے آلات نفس فعلیت کا کس طرح ذرات اور خلائے عصبی اور مادہ کام کرنے لگے تاکہ احساس اور شعور پیدا ہوں۔ اس سے انکو کچھ کام ہی نہیں بس یہ کہہ دیا کہ وہ ایسا کرتے ہیں۔ اس بے نظیر ابتری پر خیالات کی قاف نہو کے مصنف نے براہ مہربانی یہ بھی اپنے ذمہ ہمت پر لیا ہے کہ ذہنی کا مونی تقسیم بھی کر دی ہے جن کو بعض عداات دماغ ganglia سے منسوب کیا ہے اور ترتیب دیدیا ہے گویا پیکٹ بنا کے رکھ دیئے ہیں استدلال خیال حافظہ اعداد کا حس اور خوبصورتی کا حس اور متعدد اشیاء کو اپنے اپنے خلیہ (کیسے) سے منسوب کر دیا ہے۔ وہ (عامی ادیت) اجازت نہیں دیتا کہ خیالات ایک لاکھ سے تجاوز نہیں کرتے اور یہ خوشگن نتیجہ نکالتا ہے کہ در ہا عداات

۵۔ نفس منظرے کی اصطلاح ہے جب ایک شخص دوسرے شخص کے قول کے نفیض کو ثابت کرے دیکھ منظر بحث تناقص ۱۲

اور غلاما بے مصرف پڑے رہتے ہیں جس میں بے شمار ذہنی تعمیر اور توانا کی گنجائش ہے۔  
 اس مختصر تاریخی بیان کے خاتمہ پر ہم ایک عجیب و غریب صورت مادیت  
 مادیت بذریعہ قیاسات منطقی کا ذکر کرتے ہیں۔ یو بر دگ (۱۸۷۱) اس گردہ کا سر حلقہ تھا  
 عالم شہود کے اشیاء بقول یو بر دگ ہمارے خیالات ہیں۔ چونکہ اشیاء ممتدہ ہیں  
 ضرور ہے کہ خیالات بھی امتداد رکھتے ہوں اور چونکہ خیالات کا جولانگاہ ذہن ہے  
 لہذا ذہن بھی ممتدہ ہے۔ اور چونکہ جو چیز ممتدہ ہے وہ مادہ ہے لہذا ذہن بھی مادی  
 انہیں شک نہیں ٹھیک اسکا نفیض انہیں مقدمات سے منبج ہو سکتا ہے۔

چونکہ ہماری تاریخی تفہیمیں میں مادی مابعد الطبیعت کی تمام جھٹیں بیان  
 ہو گئی ہیں جو اسکی حمایت میں پیش ہو سکتی ہیں اور ماتحت انواع (اصناف) تو وحدی  
 نمونے کے ایسے خالص اور واضح جیسے کہ ہم نے بیان کئے ہیں کہیں نہیں مل سکتے  
 اب ہم بلا تاخیر ایک جامع انتقاد مادیت کا علی العموم بیان کرنیکی کوشش کرتے ہیں  
 اگر کسی مابعد الطبیعت کو حکمی کہہ سکتے ہیں تو یہ مادیت ہے۔ جو حج و براہیں اہل مادہ نے  
 اپنے مذہب کے لئے پیش کئے ہیں وہ نہایت ہی کمزور ہیں۔ قدیم فلسفہ واقعات کا  
 مقابلہ کسی حد تک کر سکتا تھا اس لئے کہ وہ مواد میں اثینیت کے قائل تھے (یعنی  
 دو مادے ہیں) اور وصفی اور تعلیلی واحدیت ذہن کی کیفی خصوصیت میں ذہن کے  
 مناقضہ نہیں کر سکتی۔ لیکن قدیمی مادیت (جس میں معدلت قائم کی گئی ہے درمیان جسم  
 اور ذہن کے) میں اگر یہ کسی اور قسم کی واحدیت سے بدل نہ جائے (۱) تو لغویت محض  
 ہے۔ تصور کی ہویت (عینیت) کا دعویٰ صرف اتنی صورتیں ممکن ہے جبکہ اشیاء یا  
 تصورات اشیاء زیر بحث خصوصیات پہنچو سمجھے جائیں لیکن یہ قدیم اور بہت ہی صحیح  
 مشاہدہ ہے کہ اوصاف نفسی اصلاً فرق رکھتے ہیں اوصاف جسمانی بلکہ شاید کلیدی مختلف  
 ہیں تو یہ قول کہاں جاتا ہے کہ ذہنیت ایک مادی طریق عمل ہے۔ زمانہ حال کے نزدیک

لہ اس قسم کے استدلال کو لینے خصم کے مقدمات سے خصم کے مدعا کے نفیض کا نتیجہ نکالنا مناعت

مناظرہ میں معارضہ کہا جاتا ہے ۱۲

لہ یعنی ذہن کے بعض صفات مخصوص ہیں ذہن کے ساتھ ۱۲

مادیت کی طرف یہ کوشش نہیں ہوئی کہ امور عامہ معقولات پر اپنے لئے ایک بنیاد قائم کرے اور یہ منجملہ نتائج کانٹ کے کرٹیکل آف نارچ کے ہے کہ بالآخر انیسویں صدی میں یہ جرأت کی گئی۔ لیکن سب نے یکساں طور سے (جیسا کہ دوگٹ اور مول ٹاٹ کی عبارتوں سے جو منقول ہوئی ہیں واقع ہوگا) حقیقی مشکل کو غفلت سے ایک طرف ڈال دیا ہے۔ صرف ایک ہی واقعہ ہے جس پر صاحب مادیت اپنے مذہب کی حمایت کے لئے اعتماد کر سکتا ہے اور وہ یہ واقعہ ہے کہ بدآہٹ ظاہر ہے کہ نفسی طرق عمل جسمانی پر موقوف ہیں۔ مگر دوسرے فرقوں کے فلاسفہ نے اس اتصال (جسمانی و نفسانی) میں کوئی شبہ نہیں کیا ہے سب اسی کے قائل ہیں کہ ان دونوں قسموں کے آثار میں ارتباط ہے۔ اس لئے اس واقعہ کو انتہا درجہ کا مبہم سمجھ لینا چاہئے نہ کہ اس کو مادیت کی سمیت کا قطعی معیار بنائیں۔ بلا شک جوہ مذکورہ ذیل ہوا اس نتیجہ پر مجبور کرتے ہیں کہ مادیت کا مفروضہ نہ بہت قابل ستائش نہ کوئی سادہ توضیح ہے واقعہ زیر بحث کی۔

۶- (۱) مذہب مادیت جدید طبیعیات کے ایک اساسی قانون سے متناقص کہتا ہے جس کو قانون استمرار قوت کہتے ہیں وہ قانون یہ ہے کہ عالم میں مجموعی مقدار توانائی (انرجی) کی ہمیشہ برقرار رہتی ہے اس میں کمی بیشی ہرگز نہیں ہوتی اور جو تغیرات ہمارے ماحول میں واقع ہوا کرتے ہیں وہ صرف انرجی کی تقسیم کے تغیرات ہیں اور ان میں ہمیشہ کون و فساد ہوا کرتا ہے۔ اس قانون کا یہاں یہ متضاد ہے کہ مسلسل طبیعی طرق کا محدود ہے (جیسے ایک بڑی زنجیر جس کے سرے جڑے ہوئے ہوں) اس میں کلیتہً جدید آثار کی گنجائش نہیں ہے (یعنی جو سلسلہ حوادث ازل سے چلا آیا ہے ویسا ہی ابداً ہوتا رہے گا) خواہ وہ آثار نفسی ہوں خواہ جسمانی۔ دماغی افعال

لے نام ہے کانٹ کی کتاب کا۔

عہ مثلاً سمندر میں آفتاب کی تابش سے بخارات اڑے اور انکو موسمی ہوائیں اڑا کے دور دورے گئیں اور انہ گھنٹہ گھنٹہ کے گھمراے بجلیاں نکلیں بادل گرے بارش ہوئی ندی نالے بھر گئے دریاؤں میں سیلاب آیا یہ پانی پھر سمندر پہونچا پھر وہی سلسلہ چلا ہی ہوتا آیا ہے اور ایسا ہی ہوتا رہے گا ۱۱ھ

مثلاً باوجودیکہ وہ بہت سچ در سچ ہیں ضرور ہے کہ دائرہ علل و معلولات میں محصور ہوا اور  
بحقد تبدیلوں جو ہر دماغ میں ہوتی ہیں خارجی محرکات سے وہ شاخ در شاخ ہو کے  
پھیلتی ہیں خالص کیمیائی یا طبیعی طریقے سے۔ یہ نظریہ سبکی صحت کا ثبوت ہے وہ  
اشیاء کے ذہنی پہلو کو پاؤں ہوا چھوڑے دیتا ہے کیونکہ یہ کہنا دشوار ہے کہ ثانوی اثر  
ذہنی افعال کا کس طرح پیدا ہو سکتا ہے بغیر اسکے کہ جسمانی سمت پر اقل مقدار انرژئی  
کی بھی ضائع نہ ہو۔ منطق کا اعتقاد تو یہ ہے کہ ذہنی افعال کو بھی ایک صنف انرجی  
کی قرار دیں مثلاً کیمیائی کھربائیہ حرارت اور میکانیٹ کی انرجی کے اور یہ  
بھی ماننا پڑے گا کہ ذہنی میکان اور دائمی متعلق انقلاب اور تغیرات (کون  
فساد) کا ذہنی افعال میں ہوتا رہتا ہے جیسے مختلف طبیعی یا جسمانی انرجیات  
میں ہوا کرتا ہے۔ لیکن اس واقعہ کے اور اگر یہ رائے (جو ہم نے بیان کی)  
کیں نہیں بیان ہوئی۔ اس کا تو ذکر ہی کیا کہ اسکی کوئی تفصیل کیجاتی لیکن  
مادیت کی تصانیف میں اسکا ذکر نہیں ہے۔ اس پر چند چند اعتراض عام  
دجور سے ہیں اور سب کا نتیجہ یہی ہے کہ تصور انرجی کا جسکی تعریف طبیعیات  
میں کی گئی ہے۔ اسکا اطلاق ذہنی افعال پر ہرگز نہیں ہو سکتا۔

(۲) مادہ کا تصور جو مادیت کے معقولات میں ہر جگہ کار گزار ہے اور سکا طیل ہے  
کہ نہ تو وہ ایسا مقبول عام ہوا ہے اور نہ ثابت ہی ہے کہ وہ ایک اساس شعوری  
تجربے کا شمار ہو اور اب ادھر بحث و مباحثہ نہ ہو۔ میکانی اور حرکی نظریں

سے مقصور مصنف کا یہ ہے کہ اہل مادہ ذہنی افعال کو ثانوی اثر دماغی افعال کا مانتے ہیں تو اسکے  
لئے انرجی کہاں سے آتی ہے کیونکہ دماغی افعال مثلاً حرکت کے لئے جو مقدار انرجی کی مطلوب ہے وہ  
صرف اوجھتی ہے کیونکہ وہ اسکے لئے کفایت کرتی ہے لہذا ایک جدید صنف انرجی کی مثل کھربائیہ  
وغیرہ کے ماننا پڑے گی جسکا کام خیال حفظ اور دیگر ذہنی افعال ہو گا ۱۹۱۲ء  
لحمہ مادہ کا تصور ایسا واضح اور بلی نہیں کہ بلا چون و چرا تسلیم کریں جائے اور معقولات کی بناء  
ادس پر رکھی جائے جب ادس کے ثبوت میں کلام ہے تو وہ مسائل زیر بحث کا موقوف علیہ  
کیوں کہ ہو سکتا ہے۔ مترجم

فطرت کی ایسی منافات ہے (دیکھو ف ۵) جسکا تصفیہ ابھی نہیں ہوا ہے۔ اور دوسرا  
 بیٹے حرکی نظریہ تو مادہ ہی اٹرا دیتا ہے۔ اس میں بھی شبہ نہیں ہو سکتا کہ حرکی مفروضہ  
 سے بھی کائنات کے وجود کی توجیہ ممکن ہے ایسی توجیہ جس میں واضح معقولیت ہو  
 اگر کہیں ایسا ہوا تو پھر مادیت کو قدم کے ٹکانے کے لئے بھی کوئی جگہ نہ ملے گی۔

۷۔ (۲) مادیت سے سادہ سے سادہ نفسی عمل کی بھی توضیح ممکن نہیں ہے  
 کیونکہ لازم ہوگا کہ عمل مذکور نکل سکے کسی مقرر نوع سے مادی افعال کے خواہ وہ  
 مادی فعل مفروضہ ہو خواہ مقبول۔ لیکن اسکا ادراک محال ہے کہ کوئی احساس  
 ضروری اور صریح نتیجہ کسی حرکت کا ہو اور اہل مادہ خود بھی یہ دعوئے نہیں کرتے کہ  
 ایک شعاع معقولیت کی بھی اس واقعہ پر ڈال سکتے ہیں یہ صحیح نہیں ہے  
 جیسا کہ اون کا بیان ہے جب استدلال سے اون کا مقابلہ ہوتا ہے  
 کہ خالص طبعی جوڑ (یا کرای زنجیر کی) بھی ایسی ہی ناقابل ادراک  
 ہے۔ طبعی چیز (کہہ ایں ضرورت کسی مقرر حادثہ کی کسی نہ کسی تصویری  
 یا ادراکی (تعبیر) بناوٹ سے بڑھانا ثابت ہو سکتی ہے۔ ڈو بو اس ریمینڈ کے  
 Du Bois-Reymond نصیح بیان ان قدیم دنیا کی سچائیوں کو Ueber  
 die Grendze des Naturer مطبوعہ ۱۸۷۲ء (ما بعد) میں انکے قابل پذیرائی  
 کر نہیں دے سکتے ہیں۔ اہل صناعت کے حلقہ میں جس کی طرف فلسفہ خاص رجوع  
 نہیں کرتا۔

(۴) موقوفیت کے تعلق کا تصور زیادہ تر عام ہے یہ نسبت بھی اتصال کے  
 اول سے یہ مراد ہے کہ دو حادثے آؤں ایسا تعلق رکھتے ہیں کہ جب کوئی تغیر ان میں  
 یا ایک کا ہوگا تو دوسرے بعد میں یا اب کا تغیر بھی ضرور ہوگا نظیر کے موافق۔ نظیر  
 سے مراد ہے ایسا تغیر جو از روئے کیف یا مقدار مساوی ہو مفروضہ تغیر کے۔  
 اس طرح کہ مساوی یا مشابہ طرق عمل میں یا ایک کے ب میں یا اب کے مساوی یا  
 مشابہ تغیر کا باعث ہوگا۔ یا بڑا یا چھوٹا یا زیادہ قوی یا ضعیف تر وغیرہ تغیرات  
 ایک طرف کے جب واقع ہوں گے تو ان کے بعد تو اسی سمت کے دوسرے طرف  
 بھی واقع ہونگے۔ یہ سب شرائط بلا شک پورے ہو نہیں تعلق سے علت اور معلول کے

لیکن اس میں شامل ہے اور بھی ایک معین زمانی اتصال جبکہ کوئی تعلق نہیں ہے ایسی موقوفیت سے لہذا منع کرتا ہے عکس تعلق کو جو کہ بالکل ممکن ہے اگر مضابطہ سے تخصیص کو دور کر دیں۔ لہذا ادعا موقوفیت کے تعلق کا درمیان نفسی اور جسمانی طرق عمل کے چاہئے کہ تمیز ہو ادعا سے سبھی تعلق کے اب اگر منصفانہ مشاہدہ کیا جائے تو معلوم ہو جائیگا کہ ذہن موقوف ہے بدن پر اور بدن موقوف ہے ذہن پر بغیر تعصب محقق لہذا قناعت کریگا عام تصور پر فعلی تعلق کے۔ اور خاص قانون علت و معلول کو اس خاص میدان میں جاری نہ کریگا۔ مادیت بخلاف اسکے خاص تعلق سے چلتی ہے انکو علیت اور موقوفیت کے امتیاز کا خیال نہیں ہوتا اور اپنی رائے کی ایک طرفہ ہونے پر نظر نہیں کرتے۔

۸۔ ۵۱) معقولات کے اعتبار سے مادیت نے مسئلہ کے سمجھنے میں غلطی کی۔ یہ لوگ انسانی تجربے کی خصوصیت سے بے بہرہ رہے۔ 'موضوعی اور معرفتی' ذہن اور 'مادہ' انکے مفہوم بدیہی نہیں ہیں مثل ادلیات کے جیسے مستقل مقادیر یا صفات۔ جس مفہوم سے فلسفہ کی ابتدا ہوتی ہے وہ ایک کل یا مجموعہ ہے جسکی تفریق نہیں ہوتی۔ یہ بنیاد تجربے کی ہے۔ اس بنا سے ابتداء کے سچے درپچ

سے قدیم اصطلاح لازم ہے اسکے طرفین لازم و لازم کہے جاتے ہیں۔ لازم کبھی ایک طرف سے ہوتا ہے کبھی طرفین سے۔ اول کا عکس ممکن نہیں ہے۔ دوسرے نوع لازم کا عکس ممکن ہے جیسا کہ مصنف نے بیان کیا ہے ۱۲۔

۱۳۔ مفہوم یہ ہے کہ علت اور معلول کی صورت میں یہ نہیں ہو سکتا کہ علت کو معلول کر دیں اور معلول کو علت لیکن موقوفیت محض اس سے عام تر ہے موقوفیت میں عکس ممکن مثلاً نیک کی زندگی عمرو پر موقوف ہو اور دئے یا محتاج ہیا کرنے کے اور عمرو کی زندگی موقوف ہو اور دئے خدمت کے اس کا عکس ممکن ہے یعنی عمرو ذق ہیا کرے اور نیک خدمت کرے ۱۴۔

۱۵۔ معلوم محض میں موضوع اور معروض بلا امتیاز موجود ہے عقلی تحلیل سے ان مفاہیم کا اور ک ہوتا ہے ابتدائے حال میں معلوم ایک جمل تصور ہے ۱۶۔

طرق عمل سے ہم ترقی کرتے ہیں اور اس محل مفہوم سے موضوع اور معروض کے تصوروں میں امتیاز کرنے لگتے ہیں (دیکھو صفحہ ۱۷۷)۔ لیکن مادیت وجود کی اصلی اور حقیقی بنیاد اور حقائق اشیاء کی تلاش میں صحت ہی انتزاعی تصور سے مطمئن نہیں ہوتا بلکہ ایک اور مفہوم کو اختیار کرتا ہے جو ہمارے نزدیک دوسرے درجے کے انتزاعات سے ہے یعنی تصور مادہ کا معروضی اور مادی مترادف لفظیں نہیں ہیں نہ ایک دوسرے سے بدل سکتا ہے۔ معروضی عنصر تجربے کے (مطلق) اساس میں وہ عنصر ہے جو تجربہ کر نیوالے شخص پر موقوف نہیں ہے مثل مکانی اور زمانی صفات یا تعلقات کے مادہ کے تصور کا مقدمہ ہے ایک مشترک نیچے کا طبقہ جس پر ان افعال کی بنیاد رکھی جائے۔ (خواہ ذہنی افعال ہوں خواہ خارجی)۔ لہذا بجائے اس کے کہ ابتدائی تجربے کے تمام منظومات پر نظر ڈالی جائے۔ مادیت نے ایک مفہوم (یا انتزاع ذہن) کو فرض کر لیا جو عمل تجربہ کا ثانوی ادراک کی نتیجہ ہے۔ اور ادراک کو مابعد الطبیعی اصل کے مرتبے پر چڑھا دیا۔

(۶) صاحب مادیت کے نزدیک مادہ ہرگز تصور نہیں ہے بلکہ ایک بیہی حقیقت ہے۔ وہ ذرات کے بارے میں اس طرح کلام کرتا ہے گویا کہ ہم ادراک کو محسوس کر سکتے ہیں اور مادے کو ایک قرار گاہ (محل) قوتوں کا سمجھتا ہے قوتیں جو ہم پر تاثیر کیا کرتی ہیں۔ وغیرہ۔ صاحب ہوش معقولوں کے الفاظ یہ ہیں ایسے اشخاص جو علم طبیعیات میں بلند مرتبہ رکھتے ہیں کہ تشبیہی (تصور) استعمال مادے کے تصور اور ادراک کے اجزاء (ذرات) کا ممکن ہے کہ بہت مفید ہو۔ بشرطیکہ یہ تصویر توضیحی اصل کے مقام کو غصب نہ کرے۔ ذرات محض فغلی منافع ہو جائیں گے اور وہ صرف اسی حد تک مفید ہوں گے کہ وہ مجموعی تصور میں باہمی اتصال (تفاعل عام) کے سمجھنے میں مدد دیں

سہ پہلا انتزاع موجود ہے اب مادیت نے اس سے موجود کی اصل کو تلاش کرنا چاہا اور اس جستجو میں ادراک کو مادہ کا تصور لا جسکو ادراک نے موجود سے منزوع کیا ہے ۱۲

سہ معروض کی جگہ اگلے فلفہ میں خارج اور موضوع کی جگہ ذہن کہتے تھے وہ وجود مانے لگے تھے خارجی اور ذہنی ۱۲

جن سے ہم طبعی آثار کو سمجھ سکیں۔ لیکن صحیح تصور مادے۔ اور اس کے اجزاء کا تصور کا کام نہیں دے سکتا اسلئے کہ ابتدائے ماخذ ادراک کے دو مرتبہ کی تجرید (انتزاع) کے بعد ہے۔ اسکے بعد یہ ہوتا ہے بقول ماخ (Mach) کے کہ ذرات کو بے سوچے سمجھے ایسے صفات بخشے گئے ہیں جو ماقبل کے مشاہدات کے منافی ہیں۔ یعنی مادیت بالکل آمادہ ہے کہ مجازی تصور کو جسمانی اجزاء کے ساتھ خلط و خلط کر دے یعنی انتزاعی تصور سے ذرات (اجزائے لائتجریدی) کے۔

۹۔ (۷) خاص مقصد مادے کے تصور کے اختراع سے یہ تھا کہ ایک معروضی عنصر ایسا فرض کیا جائے جس پر تجربات کی بنا کی جائے۔ (عالم خارجی کی حقیقت کو مادے سے تعبیر کیا ہے مادہ محض ایک فرضی تصور ہے۔) موضوعی ذہنی سمیت پر ادنیٰ توجہ کرنا بھی مقصود نہ تھا۔ یہ عقلی سبب ہے کہ طبعی سلسلہ علت و معلول کا جو کہ محدود ہے اس کو سلسلہ اوقات سے ربط دیں لیکن موضوعی عنصر تجربے کی بنیاد میں غوما ان فی تجربے کی ایک آخری خصوصیت ہے۔ سرنیزگ اور تمام صفات جسمانی۔ اعمال عقلی افعال ارادی جذبات اور وجدانات یہ جملہ امور خود تجربے میں ہیں۔ مادہ ایک انتزاعی امر ہے دوسرے درجہ پر پس یہ کیونکر ممکن ہے کہ دو تعلق جسکو مادیت چاہتی ہے خواہ وضعی صورت میں خواہ سببی صورت میں درمیان اسی منظر و فات تجربے (محسوسات وغیرہ) کے اور اس انتزاعی تصور یعنی (مادے) میں حاصل ہو؟ یہ تو وہی بات ہے جیسے کوئی شخص وضعی یا تعلیلی ربط درمیان ایک نیک کام

سہ یعنی اجزائے جسمانی حقیقت رکھتے ہیں مگر ذرات جو فرض کئے گئے ہیں وہ محض فرضی اور ہمہی ہیں حقیقی اجزاء کو ان فرضی اجزاء کے ساتھ مادیت نے خلط کر دیا ہے۔

سہ محسوسات اور فیعلات بلکہ معقولات خود تجربے سے معلوم ہوتے ہیں ان سب کا ایک ماخذ ہونا چاہئے وہ پہلی تجرید ہونی اس ماخذ کی ماہیت مادہ ہے ۱۲۔

سہ نیک کام ایک واقعہ ہے اور اخلاق کا تصور ایک انتزاعی تصور ہے اس امر واقعی اور اس میں ہر ہم تصور میں کیا ربط ہو سکتا؟ وضعی ربط ہے نہ تعلیلی نہ نیک کام جو ایک واقعہ پر ادراک کوئی وصف حقیقی سننے سے اخلاق ہو سکتا ہے نہ اخلاق ادنیٰ علت ہو سکتی ہے نہ بالعکس کیونکہ



اور مفہوم اخلاق کے قائم کرنا چاہئے۔ ربط تو اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ آئنا جنس  
 ربط دینا ہو ایک ہی مرتبے کے ہوں یا حکم از کم یہ کہ انتزاع کی ایک ہمواری پر ہوں  
 اس بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مادیت محض فرضی ہی نہیں ہے بلکہ مجموعہ عالم کی  
 مابعد الطبعی توضیح کے لئے اسکی منظونیت بہت ہی ثقیل ہے۔ اب فلاسفہ کے حلقوں میں  
 مادیت کا کوئی مرتبہ باقی نہیں رہا ہے۔ البتہ ابھی اسکا چرچا ماہرین عضویات اور الہیات  
 امراض ذہنی میں رہا ہے۔ اور تعلیم یافتہ اشخاص کے عام محاورات میں اسکا تذکرہ  
 اس طرح ہوتا رہتا ہے گویا کہ یہ بالکل فیصل شدہ نظریہ علمی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم نے  
 ایک طولانی اتھا د اس نظریہ کا لکھ دیا تاکہ اسکا مابعد الطبعی ادعا بالکل باطل ہو جائے۔  
 نتیجہ میں ہم ایف اے لیگ کی قابل قدر تصنیف کا ذکر کرتے ہیں جسکی  
 طبع ثالث دو جلد میں ۷۷-۱۸۷۶ میں اور پانچویں طبع (عام ناظرین کے لئے بغیر جاتیہ  
 ۱۸۹۶ میں اور انگریزی ۱۸۹۲ میں مطبوع ہوا۔

بقیہ حاشیہ مندرجہ شدہ - حقیقت اور فرض میں کیا تعلق ہو سکتا ہے اسطرح رنگ و بو نہ جذب  
 یا وجدان کو جو واقعی امور میں ادنیٰ مادے سے کیا ربط ہو سکتا ہے مادہ ایک تصور محض ہے اور یہ  
 امور حقیقت واقعی رکھتے ہیں ۱۲ ص

اسکے منظونیت کی مقدار کو اسطرح سمجھو کہ مثلاً کسی چیز کے دو خریدار ہوں اس صورت میں مقدار ظن کی  
 ہر ایک کے لئے نصف ہے اور اگر دس ہوں تو ۱/۱۰ ہے یا اگر کسی چیز پر کوڑا دی چٹھی ڈالیں تو منظونیت  
 ہر خریدار کی ۱/۱۰۰۰ ہے اسطرح جبکہ بالفرض لاتنا ہی خریدار ہوں تو لائق ہی = صفر کے ہو جائے گی  
 یعنی منظونیت بالکل باقی نہ رہیگی ۱۲

## روحانیت

۱۔ روحانیت مسیح مابعد الطبعی نقیض مادیت کی ہے۔ لیکن اسکی پیدائش اپنے ربیب کے بہت بعد کی ہے۔ فلسفیانہ تسلسلہ اگلے زمانے کا جبکہ روحانیت کہہ سکیں ممکن ہے کہ افلاطون کے مسئلہ مثل کو کہا جائے۔ اوسکو بھی روحانیت اس لفظ کے صحیح معنے کے اعتبار سے نہیں کہہ سکتے کیونکہ مثال ایک حقیقت ہے عالم تصور میں اور یہ کسی ایسی چیز پر دلالت نہیں کرتی جو ابتدا و حال میں ذہنی ہو وہ تو ایک ضمنی اندرونی تجربے کا ہے۔ لہذا ہم لائبنز کو پہلا نمایندہ (حامی) روحانیت کا سمجھتے ہیں لایبنز کے عسم العلم میں مابعد الطبیعت کو مثل ریاضیات کے استخراجی قیاسی طریقہ اختیار کرنا چاہئے۔ ایسے سادہ منہاجیم سے ابتدا کرنا چاہئے جو بالکل صاف اور یقینی ہوں جس کے ارتقائات (محسوسات) ان ضرورتوں کو پورا نہیں کرتے کیونکہ محسوسات اون مقام کے بارے میں کوئی اطلاع نہیں دیتے جو صفات اوس میں موجود ہیں۔ بلکہ چاہئے کہ ہر فلسفیانہ تحقیق کو حدود یا تعریفات سے شروع کریں اور یہ حدود یا تعریفات قانون عینیت اور تناقص کے مطابق بنانا چاہئے۔ خود لائبنز کا مابعد الطبعی نظام امر زیر بحث کی ایک مثال ہے۔ جملہ اہم حیثیات سے۔ نظام جوہر کی تعریف سے پیدا کیا گیا ہے اور تکمیل کے مرتبے پر پہنچایا گیا ہے۔

دی کار میں نے جوہر کی یہ تعریف کی تھی کہ وہ ایک ایسی ہستی ہے جو اپنی ہستی کے لئے کسی اور ہستی کی محتاج نہیں ہے۔ اور اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ صرف خدا ہی کی ذات کو جوہر کہہ سکتے ہیں۔ تاہم اوسکو معلوم ہوا کہ مادہ اور ذہن بھی موجود اور معلوم ہیں ان پر بھی جوہر کا اطلاق صحیح ہے کیونکہ اونکے وجود کے لئے بھی سوائے خدائے تعالیٰ کے اور کسی چیز کی ضرورت نہیں ہے۔ اسپنوزہ نے الفاظ کے اس ناقص استعمال پر اعتراض کیا اور جوہر کے مادی اور تصوری استغناء کو بیان کر کے اس اصطلاح کو صرف ذات خدا کے لئے محفوظ کر دیا یعنی جوہر کا اطلاق سوائے خدائے تعالیٰ

کے اور کسی چیز پر جائز نہیں ہے۔ اس نے جوہر کی یہ تعریف کی جو بذات خود موجود ہو اور اپنے ہی مفہوم سے مفہوم ہو سکتا ہے یعنی وہ جسکا تصور کسی اور چیز کے تقدم کو تجویز نہیں کرتا کہ وہ اسکا ماخذ یا مبداء ہو سکے۔

۲۔ لائبنز کی تعریف علماوی ہے جو دی کارٹس کی تعریف ہے تعریف یہ

ہے جوہر وہ ہے جو بذات خود موجود ہے لیکن اس کے پیشروں نے جوہر کی وحدت کو ماننا تھا لائبنز نے اس کی تعریف کے ساتھ ایک لائقہائی مفروضہ یعنی جوہر کی کثرت کو شامل کر دیا۔ بذات خود وہی موجود ہو سکتا ہے جس میں قوت جو خود کام کر سکی ہو (یعنی موجود بنفسہ چاہے کہ فاعل بذات بھی ہو)۔ پس قوت اور خود فعلیت اصلی شان جوہر کی ہے۔ اور جوہر بذات

چاہے کہ غیر مادی اور غیر ممتد ہو۔ گی آردینو برانز۔ Ginordans Bruno (۱۶۰۰)

کی پیردی کر کے لائبنز ان جوہروں کو مستقل بذات اکائیاں مجب وجود کی قرار دیتا ہے یعنی افراد پر حقیقی ذرات یا اجزاء لائیجری ہیں یہ حقیقی ذرات ہیں بمقابلہ ظاہری ذرات کے جسکا ذکر طبیعات میں ہے یہ بسیط عنصر ہیں ہر مرکب چیز میں اور یہ نہ قابل تجزیہ ہیں نہ قابل فنا۔ یہ مابعد الطبیعی نقطے ہیں بہ مقابلہ مادی یا عملی (ریاضی) نقطوں کے اور چونکہ ان کی اصل میں داخل ہے خود فعلیت تو وہ کوئی اثر بھی نہیں قبول کر سکتے کوئی چیز ان میں داخل نہیں ہو سکتی۔ اور ظاہری فاعل جو اس مرنی دنیا میں معلوم ہوتا ہے وہ موقوف ہے

حکیمانہ تقدیر (ازلی) پر وہ ایک تالیف ہے جو پہلے ہی سے قائم ہے۔ اس کے واسطے سے

حالتیں تمام جوہروں کی ایک دوسرے سے مطابقت رکھتی ہیں بغیر اس کے کہ ایک کا دوسرے

پر اثر ہو۔ یہ تحدید ہلکود دیتی ہے زیادہ صحیح تعریف کرنے میں فعلیت کی یہ فعلیت خود

جوہروں کی ذات میں موجود ماننا ہوگی یہ موجودگی ایک تصور یا استفسار ہوگا سقیدیم ظلف

میں یہ تجویز ہوتی تھی کہ اور اک حسی ایک نقل یا تصویر ہے خارج کی اور یہ مفہوم ہر عہد میں

مقبول رہا۔ لائبنز اس کو اس موقع پر کام میں لاتا ہے اور اس سے اپنی مابعد الطبیعیات

کی تفصیل کو روا کرتا ہے۔ ریاضی کے تصور سے استفسار کے۔ یہ تجویز اس کی اس رائے

کی طرف لیجائی کہ ہر فرد ایک مثل ہے یا استفسار کرتا ہے کل عالم کا اور اس معنی

سے ایک عالم صغیر یا ایک آئینہ ہے کل کا ہر ایک گویا ایک مرکز ہے عالم کا۔ پھر چونکہ

مثال (تصور) ایک ذہنی نقل ہے۔ اصل (رکنہ ذات) اس فرد کی ایک نفسی

صفت ہے۔ جو چیزیں ممتد یا جسمانی ہیں وہ ظہور صرف کی ہمواری پر آگئی ہیں جن کی تہ میں جو حقیقت ہے وہ غیر ممتد جو اہر کی کثرت میں پائی جاتی ہے۔ لیکن ہر فرد عالم کا آئینہ نہیں ہے جس میں عالم کا جلوہ صاف نظر آئے اس تشبیل کی صفائی کیلئے بے شمار درجے ہیں اور جتنے درجے ہیں اتنے ہی افراد موجود ہیں۔

۳۔ اب روحانیت کے مفروضہ کا تنزل ہو گیا یہاں تک کہ ہر برٹ نے اوکو پھر اسی صورتیں زندہ کیا۔ اس نے وجود کے عام تصور سے اپنے فلسفہ کا آغاز کیا بہت سی ادسکے نزدیک محل یا وضع (مقام) میں شامل ہے اور اس سے اضافت اور سلب دونوں خارج ہیں۔ یہ تو صاف ظاہر ہے کہ وجودی صفات کی کثرت وجود کے تصور میں ایک اضافت یا نسبت کا عنصر پیدا کرے گی اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ وجود بالذات بالکل بسیط ہی مقصور ہو سکتا ہے۔ (اوسکی ذات میں کوئی نسبت داخل نہیں ہے)۔ یہ رائے تجربی رائے کے معافی ہے یعنی تجربے سے جو چیز معلوم ہوگی وہ متعدد صفات رکھتی ہوگی حالانکہ وجود بالذات بسیط ہے اوس میں کوئی کثرت نہیں ہے۔ ان دونوں موافقت پیدا کرنا بغیر اس کے کہ تجربے کے واقعات کو کوئی ضرر پہنچے صرف اوسی صورتیں ممکن ہے جبکہ وجود میں کثرت تجویز کی جائے اور اس کثرت کا ہر فرد بجائے خود اکبر ایسے خالص ایک ہو۔ یہ افراد ہر برٹ کی رائے میں حقیقت (حقیقی موجودات) ہیں۔ یہ وجودات غیر جسمانی ہیں تشبیل لائسنز کے افراد کے مگر وہ از روئے صفت ایسے بسیط ہیں کہ اونہی تعریف ممکن نہیں ہے وہ نسبتیں جو یہ حقیقی افراد باہم دیگر رکھتے ہیں وہ مزاحمت ہے جو انکو برداشت کرنا ہوتی ہے اور حفظ ذات جو انکی ذات سے پیدا ہوتا ہے حفظ ذات کا ہر فعل مزاحمت کو رد کر دیتا ہے۔ اس طرح پھر انکا وقوع نہیں ہوتا ہر برٹ کے نفسیات میں مثال یا تقو

سہ پس ادسکے نزدیک موجود محل ہے وجود کا۔ وجود کا تصور سادہ یا بسیط ہے اوس میں کوئی اور صفت شامل نہیں ہے حتیٰ کہ نسبت اور نفی ۱۲۔  
۱۔ بالفاظ دیگر ان میں سے ہر فرد دو مقفیس رکھتی ہے ایک انفعالی دوسرے فعلی۔ انفعالی مزاحمت جو دوسری فرد کی جانب سے ہو اوکو برداشت کرنا اور فعلی صفت حفظ ذات ہے لیکن اس مزاحمت سے اپنی ذات کو محفوظ رکھنا ۱۳۔

کی یہ صورت ہے کہ وہی ایک خاص طریق عمل ہے جس میں ہماری شعوری ذہنی زندگی نمایاں ہوتی ہے۔ اس طریق سے کہ حفظ ذات ذہنی حقیقت کا تصورات کو سمجھیں۔ اس نقطہ پر ہر برہ کی روحانیت بظاہر چنداں شدید نہیں ہے یہ نسبت لائسنز کی روحانیت کے برہ کی کوشش نہیں کرتا کہ وہ حقیقی موجودات جن سے جسم کا وجود قائم ہے اونکے حفظ ذات کی اہمیت کی تعریف کی جائے۔ یا یہ کہ کسی حقیقی موجود کی بسیط صفت کی تعریف کی جائے نظریہ روحانیت کے متعلق لوگ کا انداز اور بھی غیر محتاط ہے۔ ادس نے وجود کی تعریف کی ہے باہمی نسبت رکھنا یا استعداد فعل اور انفعال کی نسبت کا تصور اسی صورتیں ممکن ہے جبکہ ایک ایسی وحدت فرض کی جائے جس میں جملہ کائنات ایک ساتھ داخل ہوں۔ لہذا لوگ منفرد اشیا کو کہ گویا وہ بدلی ہوئی صورت اخلاق یا جو کی ہے اور اوسکا بیان یہ ہے کہ اشیا کو مستقل افراد اسی صورتیں سمجھ سکتے ہیں جبکہ ادس نے ذہنی صفت تجویز کی جائے ایسی ذہنی صفت جو ہمارے شعور کی نظیر ہو۔

۴۔ ایک معنی سے وڈت کو روحانی کہہ سکتے ہیں ادس نے ابتدا کی ہے ایک مشترک ماحذ سے اصلی حقیقت تصور کے معروض کی (جو کہ ہمارے تجربے کی بنیاد ہے دیکھو ۲۶) پیدا کی ہے یہاں سے علمی اور نفسیاتی تحقیق مختلف راستوں پر چلتی ہے یہ راستے ایک دوسرے سے رفتہ رفتہ دور ہوتے جاتے ہیں سب سے آخری واحد جسکی حقیقت تک ہم مابعد الطبعی غرض و فکر سے پہنچتے ہیں طبیعات کے نتائج سے وہ جو ہر فرد ہے۔ جسکی صرف کمیت کے اعتبار سے یا شعوری طریق سے تعریف ہو گئی ہے۔ دوسری طرف دیے ہی غور و فکر سے نفسی واقعات کے سلسلے میں ہر ایک واحد ملتا ہے جسکو ہم وصفی طریق سے جانتے ہیں یہ واحد وہ ہے جسکو ارادہ کہتے ہیں وجودی مابعد الطبیعت کا مسئلہ یہ ہے کہ ان دونوں جدا گانہ راستوں کو پھر ملا دے اور اس طرح سے ایک قابل تصور تعریف اصلی حقیقت کی حاصل کی جائے۔ ہم ارادی جز کے

سہ کل تحقیقات کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایک جو ہر فرد کو ہم نے دریافت کیا اور دوسرا ایک واحد دریافت کیا جس کو واحد ارادی کہنا چاہئے ان دونوں کو ملا کے جو واحد پیدا ہوتا ہے ادس کی شناخت دشوار ہے ۱۱

مہوم کو پہنچے ہیں جو کل موجودات میں فرد حقیقی ہے۔ خالص صوری دریافت اس واحد کی جزئی حیثیت سے بالکل بے اہل ہے۔

روحانیت کا طریقہ فکر اکثر یہ فلاسفہ کے حلقوں کے باہر بھی پایا جاتا ہے مثلاً ون فاح (Von Fach) ان صورتوں میں یہ عموماً ربط رکھتا ہے علم اعلیٰ تصوریت کی بحث سے (دیکھو ۲۶) کیونکہ اگر کم نہ یہ قصد کر لیا ہو کہ کل تجربات کا وصف بطور مثال کے سمجھیں تو ہم نہایت سہولت کے ساتھ اس ذہنی یا روحانی طریق عمل کو ایسے تصورات میں پائیں گے جو علم اعلیٰ میں مستعمل ہیں اور اس طرح مادی وجود کو بھی روحانی اوصاف دیکھیں گے۔ برکلے (Berkley) اس رائے کے ماننے والوں میں سب سے مشہور ہے۔ اس کے مسلک لامادیت یا روحیت میں اور کوئی شے سوائے نفسی جوہر یعنی روح کے وجود نہیں مانی گئی ہے۔ بعض اوقات اعتباری تصدیقات نظام معقولات میں بہت کام کرتی ہیں ذہنی اعمال کو بہت ہی معتبر سمجھ کے درحقیقت یہی اعمال معجز ہیں اس مسلک میں مادی افعال بالکل ہی اہمیت نہیں رکھتے انکا وجود محض ظاہری اور گویا نمود ہے۔ روحانیت مابعد الطبیعت میں اون لوگوں پر خاص اثر رکھتی ہے جو طبیعیات میں نظریہ حرکت کے قائل ہو گئے ہیں (دیکھو ۵)۔ اگر ذرے محض توانائی کے مرکز ہیں اور اس کے دو کوئی امتداد نہیں رکھتے محض نقطے ہیں تو اسکا یقین کرنا دشوار نہیں ہے کہ اون کی تعریف مثل ایک روحانی صفت کے ہو سکتی ہے اور وہ تعریف کافی ودانی ہوگی۔

یہ بھی کوشش کی گئی ہے کہ روحانیت کی صمت کو تمثیل استعمال سے ثابت کریں۔ مثلاً شاہنشاہ کا یہ بیان ہے کہ ہم صرف اپنی ذات کے قیاس سے شے خیر اور ظہور (ظاہری نمود) کا ادراک کر سکتے ہیں۔ پس اپنی ہی ذات کی تمثیل سے ہم دریا کر سکتے کہ وجود خارجی میں کیا شے ایسے ظہورات سے مطابقت رکھتی ہے جو ہم مکان اور زمان کے قیود کے ساتھ تعقل کرتے ہیں۔ لہذا کائنات ظہور کی حیثیت سے ایک

سے یعنی عالم ایک پلتی ہوئی کل ہے اور اس کے اجزاء ایسا ہی ربط و ارتباط رکھتے ہیں جیسے کل کے پرزے جن سے ملنے سے کل بنتا ہے ۱۲

مجموعہ (مثلاً) یا تصورات کا ہے اور کائنات شے بنفسہ کے اعتبار سے ارادہ ہے۔  
 ۵۔ روحانی مابعد الطبیعت کے خاص مضامین کی نہایت سادگی سے شعور پر  
 ممکن ہے بہ نسبت مادیت کے۔ یعنی کہ جملہ افعال جو تجربے میں آتے ہیں مادی یا جسمانی  
 خصوصیت کے ساتھ مضموب ہو سکتے ہیں ذہنی وجود یا ذہنی اعمال سے۔ ذہنی وجود کی  
 صفت پہچانی جاسکتی ہے ہمارے شعور کی تمثیل سے اور یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ وہ شخصی ذہنی  
 تجربے کا کامل یا ناقص اظہار ہے اور انہیں اختلاف ہے اس اعتبار سے کہ بعض اشیاء  
 جو خود بخود ظہور کرتے ہیں اعلیٰ درجہ رکھتے ہیں اور بعض اوس سے کمتر اور ادنیٰ کے افعال  
 کم و بیش استقلال رکھتے ہیں اور دوسری چیزوں کے زیادہ محتاج ہیں یا کمتر۔ روحانیت  
 کی ضابطہ بندی بطور خود ایسی ہے کہ انتقاد کر نیوالے زیادہ مشکلات اور پیچیدگیوں اور  
 طوفانی تقریروں کی حاجت نہیں ہوتی بہ نسبت مادیت کے انتقاد کے۔

(۱) یہ بالکل ظاہر ہے کہ ہم علم نفس کو روحانی مابعد الطبیعت کے ساتھ کامل  
 ربط دے سکتے ہیں۔ ایک اعتراض واقعی پیش کیا گیا ہے کہ کائنات کی ترجمانی  
 سے بذریعہ روحانیت کے شعور کے دوسرے مرکزوں کی توضیح نہیں ہوتی یعنی وہ مرکز جو  
 ہماری ذات کے باہر ہیں وہ بغیر کسی توضیح کے باقی رہ جاتے ہیں بلکہ اویں توضیح کا  
 امکان ہی نہیں ہے۔ لیکن اسکی تو کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ دوسرے اشخاص کے حرکات  
 سے ادنیٰ باطنی حالت پر جو استدلال کیا جاتا ہے اس تمثیل کے نتیجہ کو کیا ضرر پہنچ سکتا ہے  
 ہم ادنیٰ حرکات سے اونکے ذہنی وجود پر استدلال کے مادی ہیں اسکو مابعد الطبیعی  
 ترجمانی سے کیا نقصان پہنچتا ہے۔ ترجمانی سے واقعات خود نہیں بدلتے ہم صرف انکو  
 اوس لباس سے جو علمی اصطلاحات کا ادنیٰ پرہے جاری کر دیتے جن سے وہ لباس ہیں  
 اور اونکو نیا جامہ روحانیت کے مفردات سے پہنا دیتے۔ لہذا جو اعتراضات روحانیت  
 پر کئے گئے ہیں اگر کچھ اعتراضات ہیں تو وہ اٹھائے جاسکتے ہیں اگر وہ اعتراض صرف  
 طبیعات یا علم العلم کے امور عامہ کی جانب سے ہوں۔

میں نے تمام مظاہر عالم خارجی کے جنکو ہم مادی یا جسمانی تصور کرتے ہیں وہ روحانی مظاہر ہیں تمام  
 عالم روح یا ارواح کی جلوہ نمائی ہے یہ سیمیائی نمود بالکل بے بود باقی جو کچھ ہے وہ روح ہی روح ہے ۱۲

(۲) دوسرا امر یہ ہے کہ خواہ از تصورات قوانین اور اسالیب کا جنکو علم العلم نے مہیا کیا ہے انہیں کوئی تبدیلی نہوگی روحانیت کے ہاتھوں اس سے کوئی فرق نہیں ہوتا خواہ ہم مادی ذرات کو برقرار رکھیں اور انہیں میکانی ارتباط قائم کریں یا کوشش کیجائے کہ اس نظریہ کی ترسیم ہو اور روحانی مضامین کو ذرات کے مقام پر رکھیں اور ان مضامین میں انکی اصل ماہیت کو شامل سمجھیں۔ کیونکہ اس صورت میں پہلی صورت کے ہکودود تمام تعلقات کا اور حقیقت تمام ضوابط کی تسلیم کرنا پڑے گی جنکو کلبی مناعت کے شاہد اور محاسبات نے ثابت کر دیا ہے۔

۶۔ (۳) پس اس طرح علم العلم کے نقطہ نظر سے بھی کہا جائیگا۔ شعور کا منظر منظر مجموعہ معطیات تجربے کے ہے نہ ہنسی اعمال یا طرق کی حیثیت سے ہر مہمی تجربہ یا احساس ہے یا جذبہ یا تصور۔ اور معدومی جانب سے اشیاء کے بعض مکانی یا زمانی صفات ہیں اور نسبتیں تجربات کی ہیں جنکو حسب رسم و عادت منسوب کرتے ہیں صوری تصورات سے مثل مادہ اور توانائی کے۔ پس اگر خاص معنی لئے جائیں ان اصطلاحات کے اس طرح کہ بجائے مادی کے ایک روحانی وجود رکھ دیا جائے تو بجائے مقادیر کے جو وصف سے عاری ہیں ہکودود قابل تعریف منظر و اپنی کامل حقیقت کے ساتھ حاصل ہوگا۔ یہ سچ ہے کہ ہم دور تک غلطی میں در آئیں گے اس کوشش میں کہ روحانی مابعد الطبیعت کی موافقت کیجائے علم العلم کی تعلیمات کے ساتھ۔ ملاحظہ ہو مثلاً یہ بے بنیاد دعوئے کہ تصوریت مسئلہ کائنات کے لئے جملہ فلسفیانہ ترمیمات کی ایک تین اور بدیہی (!) ابتدا ہے توضیحات کی (دیکھو ۲۶)۔

ہمارے خیال ہے کہ روحانیت کے ارکان کو مان لینا چاہئے ہ اسکا درجہ مادیت سے بالاتر ہے اسلئے کہ اسکی تردید نہ علم العلم سے ہو سکتی ہے نہ متعلقہ علوم یعنی نفسیات اور طبیعیات سے۔ اسلئے یہ معنی نہیں کہ روحانیت تمام مابعد الطبیعی نظریات پر قابل ترجیح ہے۔ بلکہ بخلاف اسے جب ہم اسکو بہ تفصیل نظریات میں استعمال کرنا چاہتے ہیں تو بڑی دشواریوں کا سامنا ہوتا ہے۔ اب ہم ادنیٰ مشکلات کو مختصر طور سے بیان کرتے ہیں۔

۷۔ (۱) اولاً ہکودود ملاحظہ کرنا چاہئے کہ روحانیت سے ترجمانی علمی مفہام کی انتہا



سے زیادہ خود رو ہے (۱) کوئی چیز ہم کو مجبور نہیں کرتی کہ ہم یہ تعین کریں کہ مادے کے عناصر میں کوئی شے جادہ پوشیدہ ہے جو خاص وجود رکھتی ہے چاہئے کہ ہم اپنے ذاتی شعور کی تمثیل سے اسکا ادراک کریں۔ وہ قوتیں جن کو ہم ذرات میں مجتمع جانتے ہیں وہ اپنے اوضاع کے بدلنے سے قائم ہیں۔ اونکے مقامات کی تبدیلی ادن انقلابات کی وجہ سے ہے جبکہ ہم طبیعی اجرام کی حرکات میں ملاحظہ کرتے ہیں (ب) مزید برآں یہ کہ قبضہ قوت کا اس زمانے میں فضول سمجھا جاتا ہے اور اس کے مقام پر اجرام کی مکانی اور زمانی باہمی نسبتوں کو رکھتے ہیں۔ (ج) بالآخر کسی قریبی اتصال کا پتا نہیں لگتا جو کہ جسمانی تعلقات میں اور ان تعلقات میں ہو جنکو نفسیات نے دریافت کیا ہے وہ تعلقات خود ہی طرق میں دریافت ہوئے ہیں۔ لہذا طبیعی مناعت کے نتائج بذات خود نہ تو طبیعی طرق کی روحانی ترجمانی کا اقتضا کرتے ہیں نہ ادھر دلالت کرتے ہیں۔

(۱۲) ایک اور تمثیل سے اس طرح سامنا ہوتا ہے جب ہم ذہنی وجود کا جبکہ روحانیت مادی عناصر سے منسوب کرتی ہے کوئی صاف اور واضح بیان دریافت کرنا چاہتے ہیں لائبنز کہتا ہے کہ استعداد استحضار (یا تمثیل یعنی تصور) کی اندرونی حیثیت طبیعیاتی کی ہے۔ شاپنہار کہتا ہے کہ یہ ارادہ ہے جبکہ ایک تیسری رائے کے موافق پورا سلسلہ ادن واقعات کا جو ہمارے شخصی تجربے میں ظہور کرتے ہیں ضروری تغیرات کے بعد طبیعی اجسام اور اونکے اجزاء کی طرف منتقل ہو جانا چاہتے ہیں اس موقع پر طبیعی علوم کے تصورات سے ہم کو کوئی دلالت ایسی نہیں مل سکتی کہ ان سب امکانات سے جو مذکور ہوئے کوئی ایک ضرورتاً صحیح ہو اور فی الواقع دیسا ہی ہو۔

۸- (۳) : علم نفس سے کوئی تائید روحانیت کے مفروض کی ملتی ہے۔ علم نفس کی تعلیم یہ ہے کہ ہمارا کسی شخصی ذہنی حیات ربط رکھتی ہے ایک انتہا سے زیادہ پیچیدہ جڑوں سے ابجدی نظام کے۔ نہ یہ کہ مادی سالمات جسم میں اس طرح ہیں جیسے منہ دق میں کسی چیز کو ترتیب وار لگا کے بند کرتے ہیں۔ جدید عضویاتی نفسیات مقام شعور یا ذہن کو کسی نقطہ میں نہیں تجویز کرتے نہ کسی خلیہ دماغ میں۔ فوری حالتیں ذہنی طرق کی (سبرٹرم) مقدم دماغ کے مختلف حصہ میں جاگزیں ہیں غالباً دماغی خلاف میں لہذا نہ کوئی ایسی نظریہ موجود ہے نہ کوئی تمثیل اس مسئلے کی تائید میں کہ ہر ذرہ ایک ذہنی وجود کا

منہج ہے اور قسم کا جس سے ہم واقف ہیں انسانی شعور میں۔ اور اگر ہم تنزل کریں بالحقہ نفسیات میں اور فی ترین ہمواری پر جوانی حیات کے۔ اس مقام پر ذہانت کے آخری سراغ کا شبہ ہو سکتا ہے یا احتمال پایا جاتا ہے۔ پھر اس محل پر ہم کو ٹھہرنا پڑے گا غلیہ یا غلیہ کے مرکز پر۔ اسپر کوئی برہان قائم نہیں ہے کہ ہم شعور کے مفروضہ اثر کو ذرہ میں جگہ دیں۔ اب رہی غیر عضوی کائنات لینے جمادات (یا ایسی اور چستیں جنیں عضوی نظام نہیں تجویز ہو سکتا۔ مثلاً پانی اور سبب ہیڈروجن وغیرہ) وہ قوت جسے علمی فیصلے کر سکی تربیت پائی ہے اور عمارت کی ہے اور اسکو تجربات سے کوئی وجہ موجود نہیں مل سکتی کہ غیر عضویات میں ذہنی صفات تجویز کئے جائیں۔

(۲) بالآخر علم العلم سے نہ روحانیت کی تائید میں واقعات ملتے ہیں نہ دلیلیں۔ علم العلم کی روست ذہنی وجود صرف ایک حیثیت ہے تجربے کے اساس کی خواہ کسی ہی تکمیل کے ساتھ یہ مطابق ہو اور نئے وضعی منظر و خات سے۔ بلا واسطہ (بخط مستقیم) امر واقعی تجربے کا وہ محض موضوعی یا ذہنی نہیں۔ مزید براں یہ ہے کہ روحانیت نے دو امر معقولات میں تسلیم کر لئے ہیں۔

(۱) مستقل وجود ذرات کا لینے مادے کا مان لیا گیا ہے جو کہ معروضی (خارجی) مظاہر کا اصل اصول ٹھہرایا گیا ہے۔ (ج) روحانیت کا ادما ہے کہ معروضی حقیقتیں روحانی یا ذہنی ہیں اپنی ماہیت کے اعتبار سے۔

## ادبیات

ای وافرٹ لی نوڈو ایپریچو بلز می E. Vacherot Lenonveau

(Spiritualisme) ۱۸۸۰ء۔ اس کتاب میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ روحانیت کی بنیاد فلسفہ و طبیعیات پر قائم کی جائے اور اس کی حقیقت ثابت کی جائے اشتناوی بحث سے

سے اسکی کوئی وجہ موجود نہیں ہے کہ ہم ذرہ کے شعور کے قائل ہو جائیں ۱۲

سے لینے عضویات یا مادے کی شرکت انکے ساتھ لازمی ہے ۱۳

لے لینے ادن پر کرنی برہان نہیں قائم کی ۱۱

لے روحانیت کو کبھی مثالیت (تصویریت) بھی کہتے ہیں یہ کچھ اس وجہ سے کہ علم العلم کی تصوریت

فلسفہ کے دوسرے فرقوں کے۔

بقیہ حاشیہ منقولہ گذشتہ - اور مابعد الطبعی روحانیت میں قرابت قریبہ ہو گئی ہے  
خود ہمارے زمانہ میں روحیت اپنے کو Spiritism کو شریف تر اور عمدہ تر لقب  
روحانیت کے تحت میں لانا چاہتی ہے۔

## فصل اثنینیت

۱۔ اثنینیت ذہن کو مومنوی اور مادے کو معدنی دو جداگانہ موجود تجویز کرتی ہے یہ رائے انسانی عقل سلیم سے ٹکرتی ہے اور مسیحی محکمیت سے قرون وسطیٰ کے اور اس زمانہ کے بھی اسکا ظہور فلسفہ کی تاریخ میں نسبتاً قدیم تر عہد سے ہے۔

انکسائورس قبل سقرامی عہد میں مذہب اثنینیت کے ماننے والوں سے مشہور ہے وہ ذہنی اصل اور بے شمار مادی عناصر میں امتیاز کرتا ہے۔ ذہن سے اس چیز میں جو بذات خود جاہد اور غیر منظم مواد تھا ترتیب اور حرکت پیدا ہوئی۔ ذہن کے اوصاف انتقال ذاتی بسلطنت استغنا اور عینیت میں قدم حکما سے دو اور مہلک حکیم اثنینیت کے ماننے والے تھے افلاطون مادہ ایوی (ایٹم) کو اسیدوس (Socrates) مثال (عقل) سے امتیاز کرتا ہے معدوم کو موجود سے اور خلا کو ملا (جس میں سب کچھ بھرا ہوا ہے) سے محسوس خصوصیت سے ایسی حقیقت رکھتا ہے جسکا ظہور عینی مثال میں ہوتا ہے۔ ایک اور فرق بھی ہے یہ فرق قدر و قیمت کا ہے جو ادون کے درمیان واقع ہے جس نے مابعد الطبیعی امتیاز کو بالکل نمایاں کر دیا ہے۔ ہم اسطلاح لیس میں بھی تضاد دیتے ہیں اگرچہ تفریق اس کے حدود (اسطلاحات) کی ایسی جدت یا اصلیت نہیں رکھتی جسکو ہم افلاطون میں ملاحظہ کرتے ہیں۔ اسطلاح ایسی خیال داوے اور صورت کے تصوروں سے ظاہر کیا گیا ہے۔ ہر فرد (شخص) جو کہ جو ہے جب بالفعل یا ایمان میں پایا جاتا ہے تو وہ صورت پذیر یا بنا ہوا مادہ ہے (یعنی

مذہب یعنی ایک وہ جو کوئی وصف نہیں رکھتی اور دوسرے وہ جو صلاحتوں سے مالا مال ہے ۱۲ ص  
 سے عینی مثال ہے افلاطون کے فلسفہ میں یہی چیر مراد ہے جس کو مشائخ یعنی اسطلاح میں  
 کے تابع صورت جسمید کہتے ہیں یہ وہ صورت کلید ہے جو ایوی کے ساتھ مل کر حقیقت جسمید  
 ہونانی ہے ۱۲ ص

صورت مع مادہ جسکو اس فلسفہ میں جسم کہتے تھے<sup>۱۱</sup>۔ مادہ محض یعنی بذات خود وجود کی قاتل نہیں رکھتا نہ سوائے خدائے تعالیٰ کے کوئی خالص صورت ہے دو تین ایک دوسرے سے نسبت اسکان اور تحقق کی یا بالقوة اور بالفعل کی (دیواناں حرکت اور ازجی) پس ذہن کی تعریف یہ ہے کہ وہ استعداد (Entelechy) یا تحقق (یعنی حقیقت میں پایا جانا) جسم کا ہے۔ خدا خالص صورت ہے (مسلمان خدا کو نہ جوہر کہتے ہیں نہ صورت وہ ان سب سے بالاتر ہے یس کمشلر شئی اوسکی سی کوئی چیز نہیں ہے اور کچھ کسی کے ساتھ تشبیہ بھی نہیں دے سکتے ۱۲ھ) اور خود عقل افلاطون کے مذہب کے موافق بھی اور ارسطاطالیس کے نزدیک بھی ذہن انسان کی تمام قوتوں سے بالاتر مانی گئی ہے اوسی پر لافانیات معمول ہوتی ہے۔ یعنی عقل لافانی ہے۔ فلسفہ بعد وسطی میں اثینیت مابعد الطبیعت میں اور اخلاق میں بھی۔

۱۱ ارسطاطالیس کے مذہب کا مختصر حال محقق کے اس قطعے سے بالکل واضح ہو جاتا ہے۔ موجود منقسم بدو قسم است نزد عقل  
عقل دو قسم گشت ہماں جوہر و عرض  
جسم و دو اصل او کہ ہیولہ و صورت اند  
نہ قسم شد عرض تو بدان این دقیقہ را  
کیف و کم و اضافت این و تنہ و دنت  
پس واجب الوجود ازینہا منزہ است  
خلاصہ یہ ہے کہ جواہر پانچ ہیں قسم اور اوکی دو فن اسیں یعنی ہیرلی اور صورت عقل نفس عرض نویں۔

کیف صفت quality کم quantity مع اپنے اقسام متصل اور منفصل اور  
متصل میں تار اور غیر تار اضافت Relation ایک کہاں Where یعنی مکان  
تہ ب Where یعنی زمان و نفع (Position) فعل action کام انفعال Prasion  
ملک Possession یہ دسوں مقولات عشر کہلاتے ہیں ایک جوہر اور نو عرض۔

۲۔ قدیم اور جدید اثینیت میں بہت بڑا فرق ہے۔ قدیم فلسفہ کی اثینیت میں جسم اور مادے کو منجملہ متعدد صمیم تضادوں کے حدیں ایک تضاد کی ہیں انکا استعمال صرف اسلئے ہے کہ عام تضاد (تقابل) مادہ اور جسم کا انکے ذریعہ سے نمایاں کیا جائے اور انکا رشتہ جو کچھ ہو اثینیت کو شامل نہیں ہے کسی خاص صفت یا معنی کے اعتبار سے ان دونوں سے اثینیت کا اظہار نہایت ہی اعم حیثیت سے ہوتا ہے ڈی کارٹیس بانی جدید اثینیت کا ہے اور ایک فرد مثالی ہے جدید فلسفہ کی اثینیت مابعد الطبیعت کی نمایندگی میں۔ یعنی اوس نے اثینیت کو فلسفہ جدید میں ایک عمدہ اسلوب سے موجد کر کے بیان کیا ہے۔ وہ تصویری اختیار جو جسم اور ذہن میں ہے اسی کو ڈی کارٹیس نے مابعد الطبیعت میں اصل اصول قرار دیا ہے۔ جسمانی عموماً امتداد (طول و عرض و عمق) سے موصوف ہے اور ذہنی خامد یا جو ہر عقل ہے۔ پس دو جوہر موجود ہیں ایک وہ جو ابعد رکھتا ہے یعنی متد ہے دوسرا علم یا شعور رکھتا ہے یہ دونوں بجائے خود مستقل وجود رکھتے ہیں مگر ایک دوسرے کیلئے لازم و ملزوم ہیں التزام جانین سے ہے۔ یہی یہ بات کہ ایسے دو غیر مثال جوہروں میں کیونکر ارتباط ہو سکتا ہے اس کو ڈی کارٹیس نے نہیں سمجھایا۔ اوسکے بعد جو حکما گزرے انھوں نے کوشش کی کہ اوسکے فلسفہ کے اس فتور کی خانہ پری کر دیں۔ منجملہ اہل اتفاق (آرنلڈ گیولی نکس ۱۶۶۹) خصوصیت کے ساتھ ذکر کے قابل ہے اتفاقیت ایک حقیقی ربط و ارتباط درمیان ایسے موجودات کے تجویز کرتی ہے جن میں اصلاً ایسا فرق کو ناممکن ہے۔ ارتباط کا ظہور خدا کی ذات کا فعل ہے (مشیت الہی) (Concursu Dei) لہذا جو تصورات اہمو ہوتے ہیں انکا ادراک اہمو اسطرح ہوتا ہے کہ عالم خارجی سے ہمارے آلات حواس متاثر ہوتے ہیں انکی صورت بخشی در حقیقت منجانب اللہ ہوتی ہے اشیاء مادی کے موافق اور حرکات ہمارے بدن کے جو کہ بظاہر ارادی معلوم ہوتے ہیں انکا نظم خدا ہی کی طرف سے ہے ہماری ذہنی بصیرت کے موافق۔ ذہن اور جسم سے ہر ایک ایک عارضی یا اتفاقی علت تغیرات کی ہے جو ایک سے دوسرے میں ہوا کرتی ہے یہ طلل اتفاقیہ ہیں۔ یہہ دونوں حقیقی علت کے کام کرنے کے موقعے اور محل ہیں۔ سبب حقیقی خدا سے تعالے کی ذات ہے۔

قابل ملاحظہ ہے کہ اوس زمانہ سے اب تک۔ علاوہ اون لوگوں کے جو زمانہ حال میں فلسفہ ہندوستانی کے نمائندے ہیں ایک نے بھی زور دار بحث نظریہ اثینیت کی حمایت میں نہیں پیش کی۔ فی زمانہ یہ مطلع نظر بالکل رو کر دیا گیا ہے اور غیر معتبر مانا جاتا ہے بھی ربط و ارتباط کے مسئلہ کیلئے ناکافی ہے۔ عام نظریے ابھی تک کوئی اسکالم مقابل نہیں ٹھہرا سوائے مادیت کے اور ہر کوئی نتیجہ نکالنا چاہئے اوس طرز عبارت پر نظر کرتے ہوئے جسکو وہ عموماً استعمال کرتے ہیں (دیکھو ٹ ۹) خواہ احتیاط کے ساتھ خواہ بلا احتیاط کہ یہی غالب رائے ہے تجربی مہارت میں علم نفس اور طبیعی صنعت میں بھی۔

۳۔ یہ فرق خیال کے رجحان کا فلسفہ میں خاص علوم میں اور عامیہ خیالات میں قطعی اور آخری فیصلہ نہیں مانا جاسکتا جب تک وہ علت اسکی جو بیان کیجاتی ہے۔ اثینیت سے مسئلہ کسر و انکسار باہمی کا ناقابل حل ہونا منطقی صورتیں اور واقعات کی صحیح توجیہ۔ قطعاً ثابت نہ کی جائے اس طور سے کہ گنجائش سوال کی باقی نہ رہے یعنی جب تک کہ مسئلہ ارتباط باہمی کا حل اثینیت کے اصول سے ناممکن نہ ثابت کیا جاسکے اور یہ ثبوت منطقی صورت میں ہو اور واقعات کی ترجمانی قابل وثوق ہو اور شک شبہ کی گنجائش باقی نہ رہے۔ اثینی مسلک کی توضیح میں یہ سخت مشکل بیان کیجاتی ہے کہ قانون علت و معلول کا اطلاق ضرورتاً ایسے دو غیر مماثل طریقوں میں ناقابل استثناء ہے۔ لیکن ہم یہ پوچھیں گے کہ کیا علت و معلول کی وضعی مماثلت فی الواقع ضروری مقدمہ ہے علت و معلول کے ارتباط کا اور جب تک علت اور معلول میں اوصاف مشترک نہیں کوئی ایک دوسرے کی علت نہیں ہو سکتا اور جواب ظاہراً یہ ہو گا کہ قانون تحلیل تو اس بارے میں کچھ نہیں کہتا کہ ایسے طریقوں میں جہاں علت و معلول کا ربط مماثلت ہونا چاہئے یا نہ ہونا چاہئے۔ بلکہ پہلے تو نزاع ذہنی آثار میں جس طرح ہر ایک پہلے نزاع کرنا غیر مماثل طریقوں پر اصول علیت کے اطلاق سے اور پھر اسی بنیاد پر انکار کرنا جسمانی اور ذہنی آثار کے ارتباط سے جس طرح سلک اثینیت میں ذہنی تعریف کی گئی ہے۔ یہ دور مرتب ہے کیونکہ جسم اور ذہن ہی سے عدم مماثلت کی مثال

عمدہ دور اسلئے کہ نزاع کا فیصلہ تو ہوا جس نے امکان ثابت ہوا نہ عدم امکان پھر اوس سے انکار کرنا بے بنیاد ہے ۱۲۔

ملتی ہے اس لفظ کے معنی مقصود کے مطابق۔

خود ذہنی آثار کے باب میں اور کوئی اعتراض نہیں اٹھایا گیا کہ انہیں علت کا ارتباط ہے۔ یہ مقابلہ جسمانی طرق کے۔ یہ ایک عجیب ضابطہ ہے کہ دو غیر مثال جو ہر ایک دوسرے سے ربط علت رکھتے ہیں جسم اور ذہن کے سوا کسی اور کوئی مثال موجود ہی نہیں ہے اور پھر اس ضابطہ کو صحیح مان لینا صرف اسلئے کہ یہ مثال اس ضابطہ کے تحت میں آسکے۔ تجربی اسباب یہ تجویز کئے گئے ہیں کہ جسمانی اور ذہنی آثار میں مولات ہے یعنی ایک کا دوسرے کے بعد مصاد وقوع ہوتا ہے (مثلاً اعصاب کا محرک خارجی مثلاً روشنی سے متاثر ہونا اور معائنہ کے بعد البصار کا ہونا یہ پے در پے واقع ہوئے اسلئے ایک دوسرے کی علت ٹھہرائے گئے) یا یہ کہ کمیت اور کیفیت کے اعتبار سے آثار میں مماثل پائی جاتی۔ مثلاً اتنی اور ایسی تحریک سے اس قسم کا ادراک پیدا ہوتا ہے۔ (ملاحظہ ہو دیکھا)۔ اس سے یہ صاف ظاہر ہے کہ محض تغیرات اور اعمال میں علت کا ارتباط تجویز ہوتا ہے اور اس وقوع میں ترسیم ہوتی رہتی ہے کسی خاص صورتیں چاہئے کہ انہیں مطابقت ہو سمت اور مقدار کے اعتبار سے اگر انہی علت کے بابت میں تشنگی جائے کہ آیا وہ ایک دوسرے کی علت ہو سکتے ہیں یا نہیں۔ مگر سببی مساوات کو نوعی مماثلت اور عدم مماثلت سے کوئی کام نہیں ہے ہر جسمانی اور ذہنی طرق میں فعل و النفع کا یقین ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ شدید احساس آلا جس کی سخت تحریک کے بعد ہوا کرتا ہے اور جیسا ارادہ مضبوط اور قوی ہوتا ہے ویسی ہی قوی حرکت بھی حادث ہوتی ہے اور ہمارے اس یقین پر ذرا سا اثر بھی نہیں پڑتا اور مصادقات سے جو کہ درمیان تحریک اور

سہ دو غیر مثال جو ہر ایک جسم اور ذہن ایک دوسرے پر عمل کرتے ہیں، اسکی کوئی اور مثال موجود نہیں ہے جس نے غیر مثال جوہروں کا ارتباط تسلیم کیا ہے وہ اسی ایک مثال سے کلیہ اخذ کرتا ہے اور اس کلیہ کو پھر جسم اور ذہن کے ارتباط پر جاری کرتا ہے یہ امر فلسفہ کی تاریخ میں عجیب غریب ہے جس کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے۔ بظاہر تو اس تجویز میں دور درج معلوم ہوتا ہے اول تو ایک مثال سے کوئی کلیہ نہیں بنایا جاسکتا پھر اس کلیہ کو اسی مثال پر جا ہی کر لایا یہ

لطیفہ ہے ۱۲ھ -



احساس کے ہے یا قصد اور حرکت میں بلا شک و شبہ پایا جاتا ہے۔

۴۔ اس رائے کی حقیقت ایک اور طریقے سے بھی ثابت ہو سکتی ہے افعال کی اور جسمانی عاملوں کے قطعی ثبوت دیتے ہیں مختلف درجوں کی وضعی مماثلت کا لیکن اس کے مطابق اس اعتماد کے درجوں میں تفاوت نہیں پایا جاتا جس اعتماد سے ہم اونکو قانون علت و معلول کے تحت میں لاتے ہیں۔ میکانی اور برقی اور کیمیائی ان سب طریقوں میں علت کا ارتباط ہے نہ کوئی ایسا بڑا فرق درمیان جذبات اور تصورات اور ارادہ کے ہے جو علم نفس کے ماہر کو ان میں ارتباط علت کے تجویز کرنے سے مانع ہو۔ صمیم اعتراضات اکثر اٹھائے گئے ہیں نفسی طرق کے باہمی ارتباط کے خلاف نفسی لینے اصول نفسی علت کے خلاف لیکن اس کا سبب یہ نہیں ہے کہ انہی اصلی مشابہت کے بارے میں کوئی کلام ہے بلکہ صرف یہ اعتراض ہے کہ قانون مساوات کا اطلاق عالم شعور پر جائز نہیں ہے پس ہم اثینیت کے خلاف اس قابل تعظیم محبت کی صحت میں کلام کرینگے اور ہم سے علت کی کل کے پرزد (جوڑوں) کے بارے میں پوچھا جائیگا کہ یہ بتاؤ کہ علت سے معلول کیوں پیدا ہوتا ہے تو ہم ہیوم اور لوز کی طرح یہ جواب دینگے کہ ہم سے یہ مطالبہ محال ہے علت کے قانون کا کام کرنا ہر مقام پر ہم سے پوشیدہ ہے حتیٰ کہ مادی مملکت میں بھی جہاں اس کا کام کرنا بالکل بدیہی اور واقعی ہے۔ مگر یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ یہ اعتقاد کہ علت معلول کو پیدا کرتا ہے اس فقرہ کے ضمن میں مابعد الطبیعی ترجمانی تجربی واقعات کی ہے جو کچھ تجربے سے معلوم ہوتا ہے وہ صرف موالات اور مساوات ہے۔

کبھی اثینیت پر حاکم کیا جاتا ہے علم اہم کی تصدیق (دیکھو) کے سطح نظر سے اس بنیاد پر کہ اثینیت اس واقعہ کو چھوڑ دیتی ہے اور اس کا لحاظ نہیں کرتی کہ جو چیزیں مادی کہلاتی ہیں وہ صرف تصورات کی صورتیں دی ہوئی ہیں۔ ہم یہاں اس بیان فی غلطی کو مفصلاً نہیں ثابت

۵۔ موالات دو حادثوں کا پے درپے ہونا مثلاً ابر کا آنا اور بارش مساوات سے مراد ہے علت کا معلول کے حادث کے لئے کافی ہونا مثلاً چھوٹا سا لکڑا کا جل تفل نہیں جھرسکتا ہے۔ یا اس سے بھی واضح مثال ایک سیر ایک پلہ ترازو میں ایک من وزن کو نہیں اٹھا سکتا۔ ان دونوں صورتوں میں علت موجود ہے مگر معلول کے معادل نہیں ہے ۱۲۔

کر سکتے۔ بہر طور اس قدر کہیں گے کہ یہ بیان حجت کی حیثیت سے نہ روحانیت کے لئے مفید ہے نہ اثنینیت کے لئے مبضر (دیکھو پٹا)۔

۵۔ علم نفس کو کوئی نزاع مابعد الطبیعیات اثنینیت سے نہیں ہے۔ یہ واقعات کے لحاظ سے کافی طور سے واضح ہے کہ حکمائے مابعد الطبیعی جب نفسیات کے مضامین سے بحث کرتے ہیں تو وہ فرقوں کی اثنینیت کی اصطلاحیں استعمال کرتے ہیں۔ طبیعی سماعت کی صورت جداگانہ ہے۔ یہ مفروض کہ دو مختلف جوہروں میں فعل و انفعالی واقع ہوتا ہے یا کم از کم یہ کہ دو بجائے خود مستقل طریقے ہیں اس امر سے بظاہر جدیدہ مناعت کے ایک بنیادی قانون سے تصادم ہو جاتا ہے یعنی قانون بقا و توانائی۔ اس قانون کو ہم (دیکھو پٹا) میں بیان کر چکے ہیں جب ہم مابعد الطبیعی مادیت کا انتقاد کر رہے تھے۔ اور یہی اعتراض دیے ہی قوت سے اثنینیت کے مخالف بھی ہے۔ لیکن ہم کو یاد رکھنا چاہئے کہ ادیت ذہنی اعمال کو طبیعی یا جسمانی سے نکالتی ہے یعنی خالص ایک طرف متوقوفیت ذہن کی مادہ پر تجویز کرتی ہے جبکہ اثنینیت تفاعل (بطور لازم ملزوم) قرار دیتے (یعنی ایک دوسرے پر متوقوف ہے اور یہ دوسرا اوس پہلے پر) لہذا یہ مشکل بعینہ وہی نہیں ہے۔ ہلکومین کرنا چاہئے جس طرح جدید علم نفس نے مقرر کیا ہے کہ ذہنی اور مادی طرق میں سادات ہے۔ یہ تسلیم کر کے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مقدار توانائی کی جو جسمانی سمت میں صرف ہوئی۔ ذہنی انرجی کی ایجادیں جسمانی توانائی کے مطابق ہے اوس کی جگہ پھر انقلاب واقع ہوگا ذہنی توانائی کا مادی توانائی کی ایک نئی صورت میں۔ اس سے کوئی فرق نہ ہوگا خواہ ایک مقدار ذہنی انرجی کی معشوش ہو جائے مادی طریق عمل میں خواہ نہو اس طرح سے قانون بقائے توانائی بالکل ہی متاثر نہ ہوگا۔ ہم کو بالآخر مولاتا یعنی پے درپے واقع ہونا ذہنی اور جسمانی طرق کا ماننا پڑے گا۔ بلاشبک ہم ایسا کریں گے بغیر اس کے کہ کسی واقعہ تجربی کے منافی کوئی امر واقع ہو یا ایسے کسی امر کے خلاف جو تجربی مناعت میں مطلوب ہے۔ بس ہم اثنینیت کو بالفعل ایک ممکن صورت تجربی واقعات کی مابعد الطبیعی ترجمانی کی سمجھ سکتے ہیں جس کے کسی منافی کوئی امر نہیں واقع ہوتا۔

## ۱۹۹۔ واحدیت

اس میں ذرا بھی شبہ نہیں کہ واحدی نظریہ کائنات کافی زمانہ اذاعموہ تسلیم کیا جاتا ہے خواہ اہل صناعت کے حلقے ہوں خواہ علمائے نفس ہوں خواہ علمائے طبعیت اسکی دو خاص صورتیں ہیں۔ یا تو ذہن اور مادہ دو رخ ہیں ایک ہی موجود کے جو موجود ان دونوں سے بنا ہوا ہے یا یہ دونوں اسلوب فرد واحد موجود کے دو ظہور ہیں جو بذات خود ان دونوں سے جدا ہے ہم ان دونوں صورتوں کو عینی اور مجرد واحدیت کہہ سکتے ہیں مجرد واحدیت کی پھر دو تفہیمیں ہوتی ہیں اس اعتبار سے کہ اس فرد واحد کی صحیح تعریف ہوسکتی ہے یا بالکل نامعلوم ہے۔ علاوہ واحدی مابعد الطبعیت کی ان تین مہینہ صورتوں کے ہم اصطلاح واحدیت کو عام گفتگو میں مادیت کے مساوی پاتے ہیں۔ دوسری جانب کبھی کبھی یہ فقرہ روحانی واحدیت بھی گوش گزار ہوتا ہے یہ فرق لفظ کے استعمال کا کچھ اسوجہ سے ہے کہ کلیتہً واحدیت اور فردیت میں امتیاز نہیں کیا گیا (دیکھو ص ۱۱۱) پس یا تو یہ دلالت کرتا ہے ایک مخصوص ذہنی تعریف پر وجود کی یا محض تعداد اصول کی جو اس تعریف کے لئے صرف کئے گئے ہیں اور نہ دلالت کرتا ہے۔

(۱) عینی واحدیت سب سے قدیم مابعد الطبعی نظریات سے ہے اس کا وقوع حیاتیات animism (ہائی لوز وازم) hylozoism ہیولائیٹ ایک قسم

لے حیاتیات یعنی آثار حیات نفس مجرد عن المادہ کی کارستانی ہے ۱۲۔

لے ہیولائیٹ سے یہ مقصود ہے کہ عالم کی بنیاد ہیولی اذلی سے ہوئی ہے۔ ہیولی یونانی میں اذے کو کہتے تھے۔ دراصل اس لفظ کے معنی چوب نامتراشیدہ کے ہیں ارسطو لایس علل اربو کو ایک تخت کی مثال سے بیان کیا کرتا تھا جس میں مکڑی مادہ یا علت مادی ہے سحر علت فاعلی تخت کی صورت جو سحر کے دل میں چلی جیسے مہربان اوس نے تخت کو بنا یا علت صوری اور جب بچے تیار ہوا تو اوپر سرجوس کرنا علت غائی ہے علت غائی وہ خیال ہے جو سحر کے دل میں تھا یعنی کام

کی اثنینیت کی صورتیں قدیم نسلوں میں پائی جاتی تھیں۔ جس طرح ہر فرد انسان ایک نفس رکھتا ہے اسی طرح کل عالم کی بھی ایک نفس یا روح ہے۔ یہ مثال انسان سے ماخوذ ہے خفیف سی پہچان نہ تو اس امتیاز کی موجود ہے جو کہ میکانیکی یا کیمیائی اور نفسی و مادی کے عمل میں ہے نہ کوئی اعتقاد علت و معلول کے سلسلہ متناہی کا پایا جاتا ہے۔ آدمی کا خود بخود کام کرنا ایک فاعل مختار کی حیثیت سے فطرت سے بھی منسوب کیا گیا ہے اور ہر قسم کے طبیعی آثار و خواہ مخواہ اس نظریہ پر مبنی کئے جاتے ہیں کہ یہ آثار حسب مرضی کام کرتے ہیں اور جملہ حرکات خود بخود حادث ہوا کرتے ہیں۔ ان ایجادات کی کوئی غرض و غایت سوائے اپنی مرضی کے کچھ نہیں ہے۔ گویا فطرت بھی انسان کی طرح ایک خود مختار کام کرنے والی ہے۔ ہیولائیت بھی قدیم حکمائے یونان کا مسئلہ ہے۔ یہاں بھی ایک اکترا اور پریشان غلط و احادیث اور اثنینیت کے خیالات کا پایا جاتا ہے۔

۲۔ اس اعیانی و احادیث کے مسلک کی ترقیب و تدوین کی کوئی کوشش نہیں کی گئی اس عہد کے بعد یعنی جب ترقی اور تکمیل فلسفہ کی ہوئی یہ عہد بھی اس مسئلہ کی تدوین سے خالی ہے۔ جب انسانوں نے اجسام آلیہ یعنی حیوانات و نباتات اور غیر آلیہ یعنی جلوات وغیرہ میں امتیاز کیا۔ اور ان دونوں کے مقام جدا جدا قرار دیے اور یہ امر طے پایا کہ مادی افعال کی کیمیائی اور ایک انداز پر واقع ہونا جدا لگانہ صورت رکھتا ہے نفسی اعمال کی کیمیائی سے اور ذہن کی موجودگی و مہم سمجھیں گے جہاں شعور پایا جاتا ہے اس عہد سے حیوانیت اور وہ بیکار عموم ذہن کے عالم کے لئے تجویز کرنا غائب ہوا اور ادنیٰ جگہ دوسرے مابعد الطبعی نظریات وجود نے لے لی۔ جسکی نوعیت

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ کی غرض اور جب تحت بن گیا تو علت غائی و قوت میں آئی پس علت غائی ایک جہت سے ایسا جبکہ ذہنی تھی تو علت تھی اور تحت کے بنائے بعد جو وقوع ہوا ایسے جلد سے وہ معلول ہے یہاں علت اور معلول کا فرق قابل غور ہے ۱۲۔

تکلف یعنی عالم کی چلتی ہوئی کل جو ایک ہی طور سے چلتی رہتی ہے اور نفس انسان مثلاً جو دماغ پر انہی دوتا کے عمل کرتا ہے ان دونوں کوئی امتیاز نہیں کیا گیا نہ اس پر غور ہو کہ سلسلہ معلول و اسباب ایک عمل پر ختم ہو جاتا ہے یا نہیں ۱۳۔

قدیم مابعد الطبیعت سے اختلاف رکھتی تھی۔ کہیں کہیں اس کے اشارے ملتے ہیں مثلاً جب مادّین ذہن اور مادہ کے اتحاد کو ادسی ہمواری پر رکھتے جمہور مادہ اور قوت (فوس) رکھے گئے ہیں لیکن یہ آثار پریشان برسرِ انظار کے ہگو اس اعلان سے باز نہیں رکھ سکتے کہ اعیانی حیوانیت متاخرین کے فلسفہ سے عطا مفقود ہو چکی ہے۔ واقعی یہ نظریہ مسئلہ کا حل نہیں ہے بلکہ محض بیان ہے۔ مادی اور ذہنی وجود کے متحد ہونے سے اسکو واسطہ ہے اور جسکی تائید اسکا کام ہے وہ اس سے زیادہ نہیں ہے کہ وہ ایک مفروضہ تجربی تعالیٰ ہے درحالیکہ توضیح اس تعالیٰ کی خاص کام ہے جسکی طرف مابعد الطبیعت کو اپنی پوری قوت صرف کر دینا چاہئے حیوانیت کو ایک درکیانی گذرگاہ سمجھنا چاہئے نہ کوئی کامل نظام۔ اس معنی سے اب تک ایک طور خاص کی قبولیت اسکو حاصل ہو چکی ہے جس طرح فیکلز اور ڈڈٹ کی تصنیفوں میں اسکو حاصل ہوئی ہے۔ جبکہ یہ فلسفی کہتے ہیں کہ ذہن اندرونی وحدت ہے جسکو خارج میں ملاحظہ کر کے ہم جسم کہتے ہیں۔ اور ذہن اور بدن کی اس طرح تعریف کرتے ہیں کہ وہ مختلف پہلو ایک ہی موجود کے ہیں اور یہ دونوں ملے اس موجود کو شامل ہیں۔ یہ توضیح معنی ذامدیت کی ہمارے سامنے ہے جب ہم انکی کتاب کا اور آگے مطالعہ کرتے ہیں تو ہکو ایک نظریہ ملتا ہے کہ ذہنی وجود ایک جامع منظر اشیا کی اس وجدانی حقیقت کا ہے اور اس طرح ہم حیوانیت کا انقلاب روحانیت میں مشاہدہ کرتے ہیں (دیکھو پیٹل)۔

۳۔ (۲) مجرد و احدیت نے فلسفیانہ نظاموں کی تدریجی تکمیل میں بہت بڑا کام کیا ہے۔ اسپنوزہ اسکی پہلی عمدہ مثال ہے۔ اسپنوزہ کے نزدیک ایک لائقناہی حقیقت یعنی خدائے تعالیٰ یا علت بذات خود کے صفات بے شمار ہیں انہیں صرف دو صفتوں تک انسان کے علم کی رسائی ہے امتداد اور تعقل۔ انہیں سے باہر واحد

لہ حقیقت کی جگہ وہ لفظ ہے جسے جوہر کے ہیں ہم مسلمان خدا پر جوہر کا اطلاق نہیں کرتے اسلئے مترجم نے حقیقت اور سبکی جگہ پر لکھا ہے ۱۲۔

لہ ہمارے مذہب میں امتداد کو خدائی صفت ٹھہرانا شرک ہے اسلئے کہ امتداد منقسم ہے اور جو منقسم ہے وہ اپنے اجزا کا محتاج ہے اور خدا کا کوئی وصف محتاج نہیں ہو سکتا تعقل بھی خدا کیلئے

مفصل اطوار سے ظاہر ہوتا ہے۔ بس مختلف اجسام طبعیہ اطوار ہیں وصف امتداد کے اور افراد ذہن اطوار ہیں وصف تعقل کے۔ لیکن چونکہ وجود الہی کے بے شمار وصف اور بھی ہیں تو ادنیٰ کتب ماہیت کہو نہیں معلوم ہو سکتی۔ بس ہم ایک دو وصف (قسم تہائی) کو حاصل کرتے ہیں (۱۔ مذکورہ صدر) یعنی مجرد واحدیت جسکے موافق مشترک اساس مادہ اور جسم کا صحیح طور سے ناقابل تعریف ہے۔ بنا بر اس نظریہ کے بلا شک تعالٰیٰ (باہمی فعل و انفعال) نہیں ہو سکتا صرف متوازات اور جوابی اعمال و افعال بعینہ ایک ہی طور کے ہیں جو عالم جسمانی میں واقع ہوتا ہے اوسی کے مطابق عالم ذہن میں بھی وقوع حوادث کا ہوتا ہے۔ اس معنی سے اسپنوزہ کے مشہور مقولہ کا خلاصہ مطلب یہ ہے۔ ہر سانحہ اپنے کال مفہوم کے لحاظ سے ایک عمل ہوتا ہے جسکا اجرا ایک ہی جوہر میں ہے جو کہ ذات خدا ہے ہمارا ادراک ایسے سانحہ کا ایک طرہ اور جزئی ہوتا ہے اکثر متاخرین فلاسفہ واحدیت کا یہی رخ کائنات کے باب میں اختیار کرتے ہیں اگرچہ وہ وحدت ادلیٰ کے بیشتر صفات کے باب میں کچھ نہیں کہتے مگر وہ اوسکی کہنہ ماہیت کو بالکل مضبوطی کے ساتھ نامعلوم قرار دیتے ہیں اور یہ کہہ کو ادنیٰ حقیقت کا علم متوازی صورتوں سے اندرونی اور بیرونی واقعات کے حاصل ہوتا ہے ہر برٹ اسپنوزہ مثلاً واحدی فرتے سے ہے لفظ کے اس مفہوم کے لحاظ سے۔ لا اوریت (دیکھو ص ۵) حقیقت اصلی کی تعریف کی تمام کوششوں سے دست برداری ہے فکر کبھی تو یہ رائے اختیار کرتا ہے کبھی روحانیت کی طرف جاتا ہے۔

۴۔ دوسری منف مجرد واحدیت کی (اول ۱۔ میں جسکا مذکور اور ہوا ہے) زیادہ تجرّات کا کام ہے اسنے یہ اپنے ذریعہ ہے کہ ذہنی اور مادی وحدت کی تفریق کی جائے یا جیسے اسطرح کہنا بہتر سمجھا گیا ہے کہ مثالی (خیالی) اور حقیقی حیثیتوں کی تفریق۔ فلک اور مٹی لنگ اور بنگل اسکے عمدہ نمائندے ہیں۔ فلک مطلق ایگو (میں) ضمیر متکلم (یا باعتبار اوسکی اسکے بعد کی اصطلاح کے جس میں مادی کی زیادہ ہے) مطلق

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ نہیں کہتے۔ حکمت اور دانائی اور علم یہ الفاظ جائز ہیں ۱۲۔

۵۔ در چیزوں کا برابر ایک انداز پر چلنا یا ہونا جیسے دو متوازی خط ۱۲۔

ایک ہی مبدو ہے جس سے فرد ایگو اور ذہن ایگو کی تکمیل ہوتی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس فلسفہ کی یہ ایک ہی مابعد الطبعی اصل ہے۔ شئی رنگ دوسری جانب مطلق عنیت (ہو ہویت) یا استغنا کو اصلی وجود سمجھتا ہے۔ مطلق کے ذاتی علم سے موضوع اور معروض (ذہن و مادہ) کا تضاد پیدا ہوتا ہے۔ مگر ان دونوں میں سوائے مقداری فرق کے اور کچھ نہیں ہے۔ کیونکہ ادنیٰ کیفی یا وضعی یکسانی کو نہ چھوڑنا چاہئے۔ پس فرد فرد اشیا ادنیٰ امتیازات یا قوتیں اس مقداری نوع کی بلکہ حقیقی اور مثالی تقابل کو بھی محض صوری یا مقداری سمجھ لینا چاہئے کوئی نوعی اختلاف نہ سمجھنا چاہئے۔ بھل جھکو مطلق کہتا ہے وہ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک معین صورت ہستی کی ہے۔ مناظرانہ طریق عمل سے یہ تصور بہت جامع ہو گیا ہے اور اس میں متعدد مفہوم مضمر ہیں یہاں تک کہ آخر کار ہیت مطلق کی یا خدا کی مشکف ہو جاتی ہے جس کی طرف اس اسلوب کی زبردست روانی کھینچ لی جاتی ہے۔ خاص صورتیں وجود مطلق کی فطرت اور ذہن ہیں۔ ایسی ہی رائے یا سطح نظر پر دن ہارٹمان نے زمانہ حال میں کام کیا اور او کو نکالا جس کے نزدیک مطلق کی صفات عدم شعور ہے۔ لٹوز کو بھی واحدی Monist ہی سمجھنا چاہئے کیونکہ وہ مستجمع کمال جوہر (جس کی ضرورت اس لئے ہوئی کہ افراد اشیا میں تعادل یا فضل و انفعال کی توضیح ہو سکے) کو نہ ہی مفہوم کے اعتبار سے مین ذات خدا سمجھتا ہے اور اس تصور میں اخلاقی صفات ثابت کرتا ہے۔ اس طرح کہ مبدو اول یعنی وجود اول صرف اخلاقی ہی نہیں ہے بلکہ اخلاقی بے مثالی بھی ادھیں موجود ہے اور وہ راہنمائی کرتا ہے تاریخی تکمیل کی جانب۔

۵۔ مابعد الطبعی واحدیت کے اعتقادی اندازے تک ذہن کی رسائی کیلئے ہلکو چاہئے کہ اعیانی صورت کو بحث سے خارج کر دیں۔ کیونکہ اعیانی واحدیت صرف ایک جھپٹی ہوئی اٹینیت ہے۔ اس سے کوئی حقیقی توضیح اس طریق کی نہیں ملتی جس میں ذہنی اور مادی میں توافق پیدا ہو سکے۔ صرف واقعات کا بیان اٹینیت کی شان سے کیسے قدر الگ ہے اگرچہ اس بناوٹ سے ایک شہہ بھی مائل نہیں ہوتا مگر

۶۔ ایگو انا اور ذہن ایگو غیر نا۔ یعنی میں اور نہیں میں جس سے ذہن اور مادہ مراد لی گئی ہے ۱۲۔

واحدیت کی صورت اور ہے۔ دو طور کے آثار کا ایک وجود سے استخراج کرنا خواہ معلوم ہو خواہ نامعلوم ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انکا اجرانی الوقت یا بر محل ہے اور اون کی موازات زیادہ قابل فہم ہے۔ لہذا ہم بھی عنقریب یہ ملاحظہ کریں گے کہ یہ صورت واحدیت کی کیونکو (اور کس حد تک) ایسی ہے یا نہیں ہے کہ ایک کافی اور قابل الطینان حل اس بڑے مسئلہ کا مہیا کر سکے جسکو خاص مناہوں نے (نا قابل حل سمجھ کے) چھوڑ دیا ہے۔ ہکو یہ توقع رکھنے کی ضرورت نہیں ہے کہ علم العلم کی جانب سے کوئی اختلاف ہوگا۔ علمیات میں تجربے کے اساس کی دورخی حقیقت کو بالکل مان لیا ہے۔ اس علم میں تجربے کی تشکیل ایسے وجود کو فرض کر کے کیجاتی ہے جو دونوں رخوں یا حیثیتوں کی تہ میں ہے تاہم اسکو بے شمار اعتراضوں سے مقابلہ کرنا ہوگا۔ انھیں سے بعض خالص منطقی ہونگے بعض نفسیات کے متعلق اور علمی۔ انھیں سے خاص اعتراض کو ہم ادس خلاصہ کو جو اس کے ساتھ ملحق ہے درج کریں گے۔

(۱) مجرد واحدیت حد سے آگے بڑھ گئی ہے دوبار اولاً تو اس نے ذہنی کرے کو غیر محدود وسعت بخشی ہے دوسرے اس نے فرض کر لیا ہے ایک معلوم یا معلوم اتحاد ذہنی اور جسمانی کا۔ تجربہ انھیں سے کسی ایک امر کے اختیار کرنیکی بھی ضرورت کو نہایت نہیں کرتا۔ پس ہم ایک منطقی اعتراض اس نظریہ پر کرتے ہیں۔ ایسا اعتراض جو فلسفہ کے قواعد سے اسطرح ادا کیا جاتا ہے۔ ابتدائی اصول متعدد نہیں ہو سکتے (۱۶)۔ (۱۷) مجرد واحدیت نے ذہن و جسم کے فعل و انفعال کی ترجمانی جو پیش کی ہے نہ وہ سہل ہے اور نہ بدیہی۔ مجرد واحدیت سے ادس صورتیں مدد لیتے ہیں جبکہ بسیط تصور فعل و انفعال کا صحیح معنے کے لحاظ سے جسکا تجربے سے اشارہ ملتا ہے درست نہیں آتا۔ پس واحدیت آخری علاج ہے۔ ایک جائزہ پناہ ہے

۱۱۔ یعنی وجود واحد سے دو قسم کے آثار کا پیدا ہونا زیادہ قریب القیاس ہے بہ نسبت اثنیت کے کہ دو مختلف جوہر جنکی ماہیت ایک دوسرے سے مغائر ہے انھیں تعامل ثابت کیا جائے۔ ۱۲۔ ۱۳۔ مقصود یہ ہے کہ ذہن و مادہ دو متغاد جوہر ہیں انھیں تعامل تجویز نہیں ہو سکتا اسلئے یہ مان لیا کہ ایک ہی جوہر درحقیقت موجود ہے تاکہ اس دشواری سے نجات ہو ۱۴۔



اشنینیت کی مشکلات سے بچنے کیلئے اس میں پناہ لی جاتی ہے مگر احادیث کے اصول سے جو ترجیحانی ہوتی ہے اور وہ احادیث کے طرفداروں کے خیال سے بہت واضح ہے اور واقعات کے تجربے سے اس کا ثبوت ملتا ہے وہ درحقیقت ایسی نہیں ہے نہ بدیہی ہے نہ واقعات کے تجربے سے ثابت ہوتی ہے۔ فرض کر لو کہ ایک ہی چیز کے دو مختلف رخ ہیں یا دو طریقے ظہور کے ہیں لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ دونوں میں برابر برابر انقلابات واقع ہوا کرتے ہیں (جسکو موازات کہتے ہیں)۔ بدایت عقلی سے ممکن دو شخص اور بھی ہیں یہ دونوں رخ ایک دوسرے سے بے نیاز ہوں (مثلاً صورت اور وصف یا شدت اور بقا دونوں کسی واقعی تجربے کے اعتبار سے)۔ یا یہ کہ دونوں ایک دوسرے کا عکس ہوں یا عکسی نسبت رکھتے ہوں (جیسے ایک منصوبہ جس کے کمرے کے دو جزوئیں جس میں ایک کا بڑھنا دوسرے کے گھٹنے کے ساتھ ہوا اور بالعکس)۔ نتیجہ یہہم نکلا کہ کوئی محنت اس پر قائم نہیں ہے کہ ایک خاص قسم کا تعلق درمیان جسم اور ذہن کے ہمارے تجربے میں جس طرح پایا جاتا ہے وہ اسلئے ہو کہ ہم نے مجدد احادیث کے سکھات کو مان لیا ہے۔ اور اگر احادیث کے نظریہ کی تائید واجب ہے ثانوی مفروضات کے ذریعہ سے تاکہ مفروضہ صورت کو ثابت کریں کہ یہی ایک ممکنہ صورت ہے تو یہ یاد چھوڑنا ہر جاتی ہے سیدھی سادی اشنینیت سے بھی۔ فکر گاہ گاہ ایک دائرے کی شکل کو کام میں لاتا تھا۔ اس طرح کہ جو دائرے کے اندر ہوا اس کی نظر میں دائرے کی صورت جیسی نظر آنے لگی وہ اس صورت سے بدایت مختلف ہوگی جو دائرے کے باہر والے کو دائرے کی شکل دکھائی دے گی۔ جس میں ہم یہ اضافہ کر سکتے ہیں کہ علاوہ اختلاف منظر کے (کھڑے ہوئی جگہ جہاں سے دائرے کو دیکھا) اگر کوئی تبدیلی دائرے کے رقبہ یا محیط کی صورت میں ہوگا تو یہ تبدیلی دونوں دیکھنے والوں کے لئے یکساں ہوگی (یعنی دونوں ناظر اس تغیر کو محسوس کریں گے) لیکن اس کینائش کے دینے پر بھی یہ شکل (جسکو بلاشبہ ہم یہ نہیں مان سکتے کہ صرف ایک شکل یعنی دائرہ عموداً دیکھتے

شہ یعنی یہ ضرور نہیں ہے کہ دونوں حیثیتیں ایک صورت رکھتی ہوں بقدر ایک میں قوت ہوا دینی ہی

دوسری میں مجنی دیر تک یہ باقی رہے اور تھی ہی دیر تک وہ بھی باقی رہے ۱۲

شہ یعنی واحدیت صرف دائرے ہی کی شکل سے نمایاں ہو سکتی ہے نہ کسی اور شکل سے ۱۲۔

کا درست اظہار ہے) کچھ بڑا کام نہیں دیتی۔ اس مثال سے مادی اور ذہنی کی مساوات کی کوئی توضیح نہیں ہو سکتی۔ آخر میں یہ کہا جا چکا کہ یہ دعوے کرنا کہ ان دونوں رگوں میں اصلی یحانی ہے اس دعوے سے وہی شکلیں پیش آئیں گی جو مساواتی مادیت میں پیش آئی تھیں جہر قبل کی ایک فصل میں بحث ہو چکی ہے (دیکھو ص ۱۵)۔

۷۔ (۲۱) واحدیت کا صرف یہی دعوئے نہیں ہے کہ وہ ایک فرد ذہن اور حیوانی بدن کی جو اس ذہن سے متعلق ہے انہی متعینہ نسبت کا بیان ہے بلکہ وہ عام تعلق جو تمام عناصر کا کائنات کے بیرونی اور اندرونی رگوں میں پایا جاتا ہے (دن سب کا اظہار ہے) بحسب کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ امتیاز جو کہ نفسی میں شعور کے اعتبار سے اور جملہ غیر شعوری طریقوں میں ہے تاریخ فلسفہ سے ثابت ہوتا ہے کہ بہت محنت اور دقت سے حاصل ہوا ہے وہ سب بالکل دریا برد ہو جاتا ہے۔ پالسن نے بڑی فصاحت سے واحدی مابعد الطبیعت کی طرف سے مراءفہ کیا ہے وہ ذہن کے مفہوم میں عدم شعور کے داخل کر نہیں بھی کوئی مضائقہ نہیں کرتا۔ اوس سے یہ فرد گزاشت ہوئی کہ اس طرز عمل سے مناسبتی نفسیات بالکل غیر ممکن ہو جائیگی۔ اگر نفسیات کو مناسبت ہونا ہے تو چاہئے کہ تجربی استقرانی مادیت کی صورت اختیار کرے وہی توسیع نفسیات کی اس راہ کو بالکل مسدود کر دیتی ہے کہ کوئی صحیح اور درست صورت نفسیات کی پیدا ہو۔

(۲۲) بعض اوقات یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ جملہ واقعات جائز ہو جائیں گے اگر ہم ایک کال ذہنی سلسلہ فرض کریں کہ وہ مد مقابل ہو مادی افعال کے اتصال کا مگر ہم نے دیکھا کہ نفسی علیت کے مفہوم میں ایک طبعی مشکل ہے (دیکھو ص ۱۴)۔ یہ ایسی مشکل ہے کہ یہ امر مشتبہ ہو جاتا ہے کہ آخری مقصود نفسی قدر قیمت کی اس فرضی توسیع سے خیالات میں بھی حاصل ہو سکتا ہے یا نہیں۔ اگر اندرونی ادراک کے واقعات میں کوئی تعلیلی اتصال نہ دریافت ہو سکے جس طرح وہ تجربے سے معلوم ہوتے ہیں تو اس فقرہ توہمی طرز کے معنی کو دست دینے سے ابتداء ہی سے کوئی امید نہیں ہے! انہی

نلے یعنی جس طرح مادی حوادث کا سلسلہ علت و معلول درست اور قطعی ہے اسی طرح کا ایک سلسلہ ذہنیات کا بھی ان میں جہاں سلسلہ مادی سلسلے کے مشابہ ہو ۱۲ ص ۷۰۔

تعریف نہیں ہو سکتی مگر شعور کے واقعات کی تشیل سے۔

۵۱-۵۰ لیکن مجرد واحدیت کا تضادم تجربی طبیعیات کے تعلیمات سے بھی ہوتا ہے۔ اس مذہب میں فرد گذاشت کی گئی ہے اس خط فاصل سے جو درمیان نامی اور غیر نامی کائنات کے ہے اگرچہ کسی نظریہ سے مکمل کے یہ دونوں ملائے نہیں گئے ہیں (یہ دو جدا جدا عالم ہیں نباتات اور حیوانات ابدان نامیہ میں ہیں اور جمادات اور پانی اور گئیں وغیرہ اجسام غیر نامیہ میں ہیں)۔ پس یہ نہی ہر ہے کہ کوئی ذی شعور موضوع (مثلاً انسان ذہنی افعال کو ان چیزوں میں نہیں ثابت کر سکتا جو اس کی ذات سے خارج ہیں اور اگر ایسا کر لیا تو مثیلی جمت ہی کے ذریعہ سے کر سکتا ہے۔ انسان کے اظہاری حرکات اور دوسرے مخلوقات کے اظہاری حرکات میں جس قدر مشابہت کم ہوگی اویس قدر مشابہت اس استدلال میں باقی رہے گی اور یقین کا درجہ کمتر ہوگا۔ اس مثیلی اظہار کو جہاں تک جی چاہے لجاؤ لیکن ہمارے تمام موجودہ معلومات سے ہم جب غلیہ تک پہنچتے ہیں تو یہ راہ مسدود ہو جاتی پس غلیہ ہی تک ہماری کوشش نے ہلکا ہینچا یا ہے۔ غلیہ پر محرکات کی تاثیر سے جو اثر ہوتا ہے اور خالص طبیعی کیمیائی تغیرات غیر نامی اجسام کے بڑا فرق رکھتے ہیں اور یہ فرق ایسا ابتدائی بدیہی ہے کہ مابعد الطبیعت اس کا لحاظ نہ کرے تو گویا مابعد الطبیعت واقعات سے بے خبر ہے۔ ایسی مابعد الطبیعت ناقص ہے۔

پس ہم یہ کیسے طرح نہیں یقین کر سکتے کہ واحدیت کوئی عمدہ یا مابعد الطبیعی تجرباتی وجود کی ہے ہم نے جو انتقاد مابعد الطبیعی فرقوں کا اب تک کیا ہے اس سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ واقعیت اشیاء کو دیکھتے ہوئے اینٹینت کی طرف غلبہ ظن کا زیادہ ہے یہ مذہب مخصوص صناعتوں سے بھی موافقت رکھتا ہے اور منطق اور علمیات کے

للہ اظہاری حرکات سے مراد ہے ایسے حرکات جو کسی خاص حالت یا قصد پر دلالت کرتے ہیں ۱۲۔  
۱۳۔ غلیہ جسکو انگریزی میں سیل cell کہتے ہیں ابتدائی جسم نامی ہے جس میں حیات بیوانی کے آثار پائے جاتے ہیں حرکات خارجی گرمی روشنی کھربانیہ کے اثر سے غلیہ پر جو آثار ظاہر ہوتے ہیں وہ دو یا زیادہ غیر نامی اجسام کے کردار سے باطل مختلف ہوتے ہیں ۱۴۔

مقاصد سے بھی مطابقت رکھتا ہے۔ جمالی یا اخلاقی رجحان کے متعدد اصول نہ مانے جائیں یہ کیسی طرح سے بھی کوئی بحث اثینیت کے خلاف نہیں لاسکتا (دیکھو پٹا) کم سے کم درجہ کا منظم بطور دیگر اگر ہے تو مادیت مفروضہ کے حق میں ہے ہمارے اعتقاد کو درست مان کے۔ روحانیت کا مرتبہ فن کے مدارج کے اعتبار سے اثینیت کے بعد ہے۔ واحدیت کی مابعد الطبیعت کا رجحان یہ ہے کہ وہ فی الواقع رفتہ رفتہ روحانیت ہو جاتی ہے۔

نوٹ۔۔ اصطلاح منوزم واحدیت (یعنی مسئلہ وحدت) اس مذہب کے لئے بھی متصل ہے جس میں خدا کو اور کائنات کو ایک دوسرے پر منطبق مانا ہے لیکن مذہب ہمد او صمت (وحدت وجود) (دیکھو پٹا) اور معقولات میں ہم آج بھی اکثر یہ سنا کرتے ہیں کہ واحدیت اس لئے مستعمل ہے کہ مواد علم اصلاً واحد ہے یہ بقا بلہ اس مذہب کے جس میں اثینیت نے مثال اور شے کو جدا جدا مانا ہے (دیکھو پٹا) واحدیت پر کتابوں کی کمی نہیں ہے لیکن یہ بڑا نقص ہے کہ بالاعتیاب کوئی تاریخی اور مذہب اور مدون بحث اس رائے کے متعلق موجود نہیں ہے لہذا یہی مناسب معلوم ہوا کہ اول کتب لکھنے ذکر سے قطع نظر کجاے جس میں یہ بحث ناقص طور سے ہے۔

## ف میکانیت اور مقصدیت

میکانیت کا عام اصول یہ ہے کہ ایک لاشعوری لیکن ضروری اتصال عمل و معلولات کا عالم میں واقع ہے۔ ادنیٰ صورت طبعی علت کی ہے اس مطلع نظر کا نام میکانیت ہے کیونکہ یہ اتصال بالآخر تابع ہے قوانین حرکت کا اور جس علم میں قوانین حرکت سے بحث کرتے ہیں وہ میکانیات ہے۔ میکانیت اور مادیت میں بدلتہ قریبی رشتہ ہے (دیکھو ۱۸)۔ اور فلسفہ کی تاریخ میں یہ دونوں دست و گریباں رہے ہیں یہ بات مادیت کی قدیم صورت پر بھی صادق آتی ہے۔ مذہب اجراء و صغیر قدیم حکماء یونان کا تھا۔ لیوس اور دیمقراطیس Democritus Leucippus جملہ حوادث کو افعال حرکت کے تحت میں تصور کرتے ہیں۔ یہ کچھ قزاقوں کے بلا مزاحمت کرنے سے ہوتا ہے اور کچھ تغیرات ایک ذرے کے دوسرے کو دبانے اور اس سے ٹکرا کھانے سے وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ فلسفہ جدید میں ہابز Hobbes (دیکھو ۱۹) اور سنسٹ سسٹم دی لائیچر "System de la nature" (دیکھو ۲۰) دونوں بالکل میکات کا کلیتہً صحیح اور مطابق واقع ہونا یقین کرتے ہیں۔ بہر طور صرف اہل مادہ ہی نے اس نظریہ (میکانیت) کی تائید نہیں کی ہے بلکہ اہل واحدیت بھی اس کے بڑے طرفدار ہیں (دیکھو ۱۹) مثلاً اسپنوزہ ایسی ہی قوت سے مویہ میکانیت کا ہے جیسے ہابز کوئی مشیت (ارادہ) علت اور معلول کے اتصال کا مزاحم نہیں ہو سکتا نہ کوئی غرض و غایت اشیاء میں موجود ہے جو سلسلہ حوادث کا نظم و نسق کرتی ہو۔ اسپنوزہ کے نزدیک ہر صورت میں میکانیت علت و معلول کی مطابقت رکھتی ہے عقل اور استدلال سے

لے یہ تو معاذ اللہ دہریت ہے مشیت الہی ہر تعلق کو شکت کر سکتی ہے اگرچہ مادت الہی اس طرح جلی ہوئی ہو مگر ہم خدا کے ارادے کو ہر چیز پر غالب مانتے ہیں ۱۲

اور اس سے عقل اور وجود کے سلسلہ میں وہ اضطراب واقع ہوا جو ادس کے فلسفہ کے خاصوں سے ہے۔

۱۰۲۔ اسی کے مثل کلی مقصدیت مابعد الطبیعت کے ساتھ کہیں فلسفہ کی تاریخ میں پائی نہیں جاتی۔ (یعنی صرف مقصدیت پر کسی نے فلسفہ کی بنیاد نہیں رکھی) جہاں کہیں مقصدیت کا اصول تسلیم کیا گیا ہے وہاں میکائیت کو بھی تسلیم کیا ہے کہ وہ بھی ایک صورت وقوع حادث کی ہے اگرچہ مقصدیت کی تابع ہو۔ ہم اسکو افلاطون کے فلسفہ میں ملاحظہ کرتے ہیں جسکا سب سے پہلے مقصدیت کی طرف رجوع کرنا مابعد الطبیعت کی تاریخ میں مسلم ہے۔ افلاطون کے نزدیک ہر چیز کا پیدا ہونا اور اسکا کمال مقام تک موافق ہوتا ہے اور یہ مقاصد مثل اشیا میں موجود ہیں۔ لیکن اسکے ساتھ ہی اسکے نزدیک بالفعل ترقی کی ہر حیثیت اور ہر منزل علت و معلول کے سلسلے میں جاری ہے یہ مقابل جو مثال (تصور) اور مادے میں ہے اسکا اظہار اس بیان سے ہوتا ہے کہ عالم مثال کی حکمت میں عقل اور مقصد کا نظم و نسق ہے لیکن عالم مادی میں لاشعوری ضرورت کام کرتی ہے۔

ترتیب حادثوں کی دو صورتوں میں زیادہ توضیح کے ساتھ اسطرحطالمیس کی تصنیف میں ملتی ہے۔ ایک طرف تو عالم طبعی کے تغیرات حرکت کی صورتیں فضاء عالم کے اندر واقع ہوتے ہیں۔ یہ وقوع حادث کا خالصتاً میکائی یکسانی ہے (یعنی کلی طبع) ایک ہی انداز پر واقع ہوا کرتے ہیں)۔ دوسری جانب غرض و غایت جملہ کالات کی صورت اور انرجی اور حتمی اصول کا نشو و نما ہے۔ اس طریقے سے ایک مقصدی یکسانی میکائیت پر حاکم کر دی گئی ہے۔ فطرت میں کوئی کام بلا غرض نہیں ہوتا اور ہر شے کا انجام مقصد ہے اور اس عام مقصدیت کی توضیح اسی مفروض پر ہو سکتی ہے کہ خود فطرت کا رُخ کسی مقصد کی جانب ہے اور فطرت کے جملہ افعال کسی خاص غرض کی انجام دہی ہے پس میکائی اسباب اگرچہ اس کلی غرض کے حامل کرنے کے لئے ضروری ہیں لیکن انکو صحیح معنی کے اعتبار سے اسباب نہیں کہہ سکتے وہ شریں یا مقدمات ہیں۔ اصلی اسباب

سے وہ امر بھی فرض خاص کے حامل نہیں مددیں اور اسباب کو فراہم کریں وہ مقدمات کہے جاتے ہیں ۱۲۔

علل غائیہ ہیں اور مطلقا لیس کی مقصدیت اسی قسم کے نظریات کے ایک پورے سلسلے کا نمونہ ہے۔ لائیبنز مثلاً میکانیٹ اور مقصدیت کی توفیق و توفیق اسی طریق سے کرتا ہے اور اسی صدی میں لوٹر اسی رائے کا اصلی نمایندہ ہے۔

۳۔ کانٹ پہلا فلسفی تھا جس نے مقصد کے تصور کے تحلیل کرنی کو شش انتقادی اور تجربی طریقہ سے کی اور اس امر کی جانچ کی کہ آیا یہ مقصدیت طبعی آتما پر جاری ہوتی ہے یا نہیں۔ کانٹ کی کتاب کرٹیک ڈر آرٹھیلس کرافٹ (دیکھو ٹ ۳)۔ وہ طبعی معروف (اشیا) کی مقصدیت کو معروفی (خارجی) بھی بیان کرتا ہے اور داخلی یا باطنی بھی (وہ خارج اور ذہنی دونوں نظروں میں موجود ہے)۔ اسکی ماہیت یہ ہے کہ شے فی الخارج (اور اسکی مثال یا تصور میں موافقت ہو یا یہ کہ اجزا کا تعین کل سے ہو)۔ (یعنی جزو کل میں نسبت اور موافقت پائی جائے)۔ مقصدی منظر فطرت کا نظام آلی (نم) سے پہچانا جاتا ہے نظام آلی کے جملہ ارکان (اعضا) اور افعال خدمت کرتے ہیں بقا و شخصی اور بقا و نوعی دونوں کے لئے اور اس کے متعدد اور مختلف اجزا میں دائمی فعل و انفعال ہے۔ (یہ عمل اور رد عمل ہمیشہ جاری رہتا ہے) نظام آلی سے اسکی وسعت تمام عالم پر چھا جاتی ہے عالم خود ایک مقصدی نظام سمجھا جاسکتا ہے۔ غرض آخری طبعی کمال کی آگے بڑھنے اخلاقی مقصد ہو جاتی ہے۔ کیونکہ جنگ ہم اخلاق تک رسائی نہیں کرتے تو یہ سوال کہ انجام کیا ہے؟ بے معنی رہتا ہے۔ مقصدی نظر کا تعارض میکانی نظریے سے نہیں ہوتا اگر ہم ہوشیاری سے مقصد کو ناظم سمجھیں نہ کہ مقوم قوت عکسہ یا تصدیق کے ذہنی اصول کی حیثیت سے مقصدیت ایسی صورت میں خوب جاری ہو سکے گی جس صورت میں میکانی

لے علت غائی وہ مقصد خاص جسے لئے کسی شے کا وجود ہو مثلاً تخت بادشاہ کے جلوس کے لئے بادشاہ کا جلوس تخت کی علت غائی ہے ۱۲۔

لے ناظم وہ جس سے کسی شے کی نظم و ترتیب ہو اور مقوم وہ جس سے کسی شے کا ماہیت پیدا ہو مقصد اصل ماہیت نہیں ہے بلکہ نظم و ترتیب کا باعث ہے۔ مثلاً بادشاہ کا جلوس تخت کے ایک خاص دفع سے بنائے جانیکا باعث ہے نہ کہ لکڑی کی طرح اسکی ماہیت میں داخل ہے ۱۲۔

ترجمانی ممکن نہ ہوگی یا بالفعل ممکن نہ ہوگی۔ دورائیں (مقصدیت اور میکائیت) ایک سرے کی تحلیل کرتی ہیں اور ایک کو دوسری اور بدودیتی ہے۔ مقصدیت علت و معلول کی تحقیق میں تلاش کنندہ اصول کی حیثیت سے بکار آتا ہے (مقصد اشیاء کو دیکھ کے اسباب کا پتا چلتا ہے)۔ ایسی عقل میں جو ہم سے بالاتر ہے دونوں رایوں کا فرق بالکل غائب ہو جائیگا۔ جدید منطقی خصوصاً سگورٹ اور وڈلٹ غایت اور بسیت میں جو نسبت ہے اسکی تعریف اسی طریق سے کرتے ہیں (جسکا ابھی مذکور ہوا)۔

۴۔ میکائیت کی طر فذاری کو فلسفیانہ طور پر اس وقت سے عروج ہو چکا ہے آثار حیات کے باب میں کہا گیا کہ اونکی میکائی ترجمانی ممکن ہے (یعنی حیوان ایک طبیعت ہونی چاہیے)۔ دی کار میں نے اس رائے کے لئے راستہ صاف کر دیا تھا جبکہ اس نے یہ کہا تھا کہ حیوان خود بخود چلنے والی کل ہے۔ لیکن اس کے اس نظریہ کا معارضہ کیا گیا نفس حیوانی Vitalistic مفروض سے اس رائے سے جملہ آثار حیات ایک اور ہی اصل کے تابع قرار دئے گئے جسکو قوت زندگی (نفس حیوانی) کہتے ہیں اور اس طرح ایک حد فاصل درمیان جاندار اور بے جان یا میکان (کل) کے کھینچ دی گئی شیلینگ کے فلسفہ طبیعی میں خصوصیت کے ساتھ نظریہ آیت (نفس) کا استعمال ہوا اس نظریہ کے ذریعہ سے کمال اور سورتیں حیوانی عالم کی واضح کردی گئیں لیکن وہ جس کو قوت حیات کہتے تھے علمی تحقیقات میں ایک مزاحمت تھی نہ کہ مدد۔ اصل توضیح کی حیثیت سے آیت کے میدان میں یہ ایسی ہی بیکار تھی جیسے مختلف ذہنی قوتیں ٹھار تھا صدی کی علم نفس میں ذہن کے میدان میں بے سود ثابت ہوئیں۔ سچ ایک غلط فہمی تھی جبکہ جدید علمائے عضویات نے جبکہ برگر وہ لٹر تھا میکائیت کو طریقی حیات کی تحقیق میں اصل ناظم قرار دیا۔ تقریباً اسی زمانے میں جبکہ یہ انقلاب واقع ہوا حیوانیت کے خلاف عضویات میں میکائیت کا خیال علم نفس میں بھی داخل کیا گیا۔ قدیم ذہنی قوتیں آخر کار ترک کر دی گئیں۔ اور ہر برٹ نے ایک بڑے سلسلے میں کار غلطی کیا ذہن کے میکائیت کو تحریر کیا (دیکھو ٹ ۷)۔ اسے تھور سے ہی دونوں کے بعد یہ اعتقاد جو اب بھی جاری ہے کہ ایک ماورائی مقصد انسانی سلسلہ کی تکمیل میں دکھائی دیتا ہے ہے یعنی ماورائی لمبیت کوئی مقصد مالی اس سلسلے میں نمایاں ہے کہ ادنیٰ درجے کے ہیزانات سے



اس اعتقاد کو بالکل مٹا دیا ڈارون کے مسئلہ توالد نے۔ کوئی اقتصادی حد تغیرات کی نہیں ہے جو ایک مقصود کو انجام تک لیجاتے ہیں پس اس نظریہ سے پایا جاتا ہے کہ ایک نہایت فیاضانہ سلسلے سے حیوانی مملکت آہستہ آہستہ اس منزل پر پہنچتی ہے جہاں وہ مقصدیت کا جامہ پہن لیتی ہے۔ مزید تکمیل کے لئے اوس کا اثر پڑتا ہے جو کہ جہد للبقا کے بعد باقی رہتا ہے اور وہی توباقی بھی رہ سکتا ہے جسکا نظام عضوی اعلیٰ درجہ کی مقصدیت رکھتا ہے (یعنی جسکا وجود مفید ہے)۔ مگر یہ مقصدی نظام محض ایک خاص صورت ہے بہت سی صورتوں سے اور اسکا تحقیق اتفاقی اختلافات سے کسی خاندان یا نوع کے مختلف ارکان سے بعض کے لئے ہوتا ہے۔ آج ہی کل حیوانیت کے رجحانات نئے سرے سے پیدا ہوئے ہیں۔ اندرونی حالات تکمیل کی معرفت ڈارون کے تابعین کے ہاتھوں داعی طور سے نہیں چل رہی اسلئے مسئلہ آج بھی اوس طرح لاصل ہے جیسے اب سے سو برس پہلے تھا کوئی انکشاف جدید نہیں ہوا۔

۵۔ اون لوگوں کا مشاہدہ بالکل سلی ہے اور تاریخ کا علم بھی ناقص ہے جو یہ کہتے ہیں اور بڑے زور کیا تھ کہ مقصدیت کو کوئی حق باقی رہنے کا نہیں ہے چونکہ میکائیت نے کمال حاصل کر لیا ہے لائینز میکائی قوانین کی عملداری بہت وسیع مانتا تھا بہ نسبت اس کے جسکو آج ہم ثابت کر سکتے ہیں اور کانٹن نے نہایت صاف صاف دیکھ لیا تھا کہ زمانہ موجودہ کی ترقی کہاں سے کہاں پہنچے گی اور کیا راہ اختیار کرے گی لوٹز بھی باومفیکہ اوس نے مسئلہ حیوانی قوت کا کس چک دمک سے انتقاد کیا ہے اگرچہ عضوی حیات کا مفہوم خالص میکائی تھا مگر وہ از سر تا پا مقصدیت کا ماننے والا تھا پس کسی نہ کسی طرح ممکن ہونا چاہئے کہ حوادث عالم کی دونوں تہجانیوں میں کوئی توفیق و توفیق پیدا ہو سکے۔ اس نتیجہ کی جانچ کے لئے ہم کو اس کے معلوم کرینی کوشش کرنا چاہی کہ یہ زیادہ یقین کے ساتھ دریافت ہو جائے کہ میکائیت اور مقصدیت کے کیا معنی ہیں یا علت و معلول کا تعلق اور علت غائی کے کہتے ہیں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اشرف المخلوقات انسان تک ایک عجیب و غریب سلسلہ ہے اس کے مادہ بھی مابعد الموت ایک میدان بہت بڑی ترقی کا ہے ۱۲

(۱) ہسیت سے ہم ایک شے کا موقوف ہونا دوسری شے پر سمجھتے ہیں اس طرح کہ ایک رکن انیس سے یعنی علت ایسی سمجھی جائے کہ وہ زمانہ کے لحاظ سے ہمیشہ دوسرے رکن یعنی معلول پر مقدم ہو (دیکھو پلا وینا)۔ اس تعریف میں یہ نہیں کہا گیا کہ ادن دو طریقوں کے عمل میں جنکو علت و معلول کہہ سکتے ہیں کلیتہً کوئی ابہام نہیں ہے۔ یہ سچ ہے کہ ہم یہ مانتے ہیں کہ ایک ہی علت بعینہً ایک ہی متعین معلول کو پیدا کرے گی (ناظرین کو یہ بھول جانا چاہئے کہ اکثر ایسی صورتیں ہیں جنہیں مختلف حالات اس طرح ایک دوسرے سے ملے کام کرتے ہیں کہ ایک اثر معلول کے پیدا ہونیکا مشاہدہ ہوتا ہے)۔ لیکن اس قضیہ کا عکس کہ ایک معلول بعینہً صرف اوسی متعین علت سے پیدا ہوگا اس قضیہ کی صحت عموماً کلیتہً مسلم نہیں ہے۔ بلکہ بخلاف اسکے واقعات کے پورے سلسلہ سے ہکو یہ علم ہوا ہے کہ ایک ہی اثر یا معلول مختلف طرق سے پیدا ہو سکتا ہے۔ پس ہم بطور قاعدہ کلیہ کے نہایت سہولت سے یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ یہ معلولات پیدا ہونے اگر علتیں مفروض ہوں لیکن ایسے ہی یقین کے ساتھ مفروض معلول سے علت پر استدلال نہیں کر سکتے کہ ضروری علتیں ان معلولات کا باعث ہوئیں۔

۶۔ غیر جاندار عالم میں ہم اس شکل پر غلبہ حاصل کر سکتے ہیں اسلئے کہ اوس عالم میں علت و معلول کا تعلق یکساں ہے۔ علم ہسیت طبیعات کیمیا میں جس طرح معلولات سے علت پر استدلال کر سکتے ہیں اوس طرح عمل سے معلولات پر بھی ویسے ہی یقین اور اعتبار رکھتا تھا۔ لیکن آلی (یعنی نباتات اور حیوانات) کے عالم میں صورت ہی اور یہ یہاں معلول ہمیشہ مفروض ہے خواہ اس معلول کو ہم حیات کہیں یا بقائے شخص یا بقاد نوع یا صورت کہیں۔ اجزاء موثرہ جنہے معلول پیدا ہوتا ہے بغیر ہوتے ہیں اور انہیں کوئی استقلال نہیں ہوتا۔ پس ہم یقین کے ساتھ کسی خاص تعلیلی ربط پر استدلال نہیں کر سکتے۔ لہذا ایک سادہ میکافی نظریہ زندگی کے آثار کا ناقابل عمل بھی ہے اور بے سود بھی خواہ ہکو کیمیا ہی یقین کیوں نہو کہ عضوی طرق بھی کہ حقیقت میں کلیہً قانون علت و معلول کے تابع ہیں مثل غیر عضویات کے۔

(۲)۔ فائیت بھی ایک تعلق احتیاج کا ہے اس طرح کہ یہ مطلقاً مقابل علت کا نہیں ہے۔ اسکے دو طرف انجام اور واسطہ ہیں اور انیس بھی ایسا ہی ارتباط تجویز کیا

جاتا ہے جیسا کہ علت اور معلول میں ہے۔ انسان کا فعل ارادی انجام کی طرف نظر رکھتا ہے اور اس انجام کو اپنے متغیر اور مخصوص واسطوں سے حاصل کرتا ہے۔ پہلی خصوصیت اس طرز عمل کی یہ ہے کہ معلول کی پیش بینی ہوتی ہے۔ غرض کے تصور کے لئے یہ ضروری امر ہے کہ معلول (یا اثر) کو پہلے سے جانتے ہوں اور معمولی سلسلہ عمل کا آغاز اسی تصور سے چلتا ہے جس کا انجام یا منزل مقصود یہ پہلے سے جانا ہوا معلول ہوا کرتا ہے۔ ثانیاً اس کے مفہوم میں داخل ہے انتخاب و واسطہ اور طریقوں کا متعدد واسطہ اور طریقوں سے جو سب کے سب ایک ہی انجام کی جانب لیجاتے ہیں۔ ایسے واسطے اس انجام کے حوالہ سے جو اون سے پیدا ہو مقصدی کہے جاتے ہیں۔ اور ہم مقصدیت کے درجوں میں باعتبار بیشتر یا کمتر مدارج تین عجلت یا سہولت کے امتیاز کرتے ہیں۔ جسے مختلف ممکنہ واسطہ کسی خاص اثر (معلول) کو پیدا کر سکیں۔

۷۔ متوازی تصور درجوں کا تعلیلی ارتباط میں میکائیت کے نظریہ سے اجنبیت رکھتا ہے۔ یہ محدود ہے غیر مبہم اور مقررہ تعلیلی ارتباط سے جس ارتباط میں ایک شے بسیط علت ہے اور دوسری شے بسیط معلول ہے۔ بجائے دیگر مقصدی منطرح نظر کا ایک خلاصہ ہے کہ متعدد اور مختلف واسطے اور تدریس ہوں جن سب کا ہر ایک واحد ہو اگرچہ بعض بالواسطہ ہوں اور بعض بلا واسطہ۔ ہر طور پر نہ مان لینا چاہئے کہ پیش بینی اثر کی جس کا انسان ایک ذی عقل اور صاحب ارادہ مخلوق میں ہو سکتا ہے ضروری مقدمات سے ہے کیونکہ جن صورتوں میں ہمارے افعال غیر مبہم اور متعین تعلیلی تعلق کے قریب قریب پہنچ جاتے ہیں (یعنی افعال عادیہ یا اضطراریہ) اون صورتوں میں مقصدیت بظاہر دکھائی نہیں دیتی لیکن مقصدی تصورات یہاں بھی مفقود نہیں ہیں۔ اور یہ بھی نہ خیال کرنا چاہئے کہ مقصدی تصدیق یا حکم کے لئے ضرور نہیں ہے کہ تعلیلی ربط علت اور معلول کا گماحقہ معلوم ہو یہ کافی ہے کہ ایک سلسلہ تجربات کا یا ترتیب دار طرق عمل کا ہمارے پاس ہو میکائیت اور مقصدیت ایک دوسرے کی تکمیل کے موجب ہیں نہایت مفید طریق سے۔

۸۔ دونوں نظریوں کا پورا حق ادا کیا جاتا اگر او میں سے ایک دوسرے کے مقابل نہ ہوتا۔ ایک علت اور دوسرا غایت کے نام سے۔ علت ایک اعلیٰ مفہوم ہے اور میکائیت اور غایت ایک ہی طور سے اس کے ماتحت ہیں۔ میکائیت

کی توفیق یہ ہے کہ وہ بلا ابہام متعین ہے۔ اور غایت بالا بہام دریافت شدہ علت ہے مقصد کا تصور مابعد الطبعی اور اکتیو کی طرف لیجا تا ہے صرف اوس صورتیں جبکہ ہم ہر صورت میں اوجو طبیعی آثار پر جاری کریں دسی ہی پیش بینی اثر یا معلول کی جو کہ انسانی ارادی افعال میں ظاہر ہوتی ہے۔ مثلاً ہم کہیں کہ ہر نظم عضوی میں تصورات انجام کے پائے جاتے ہیں جس سے وہ اپنے افعال کی نظم و ترتیب کرتا ہے۔ یا ہم یہ تصور کریں کہ عالم پر ایک اعلیٰ درجہ کی دانائی متصرف ہے۔ عالم ایک حکم دانا کے قبضہ قدرت میں ہے۔ جسکے مصالح خاص ہیں اور وہ اوجو عالم وجود میں لاتا ہے طبیعی واقعات کے سلسلہ میں اگر ہم یہ تجویز کریں تو ہم نے مابعد الطبعی اور اکتیو کو داخل کیا۔ یہ قابل ملاحظہ ہے کہ ان دو مفروضوں سے پہلا تجربے کے واقعات کے خلاف ہے دوسرا نہایت سہولت کے ساتھ خاص مناعت سے دست و گریباں ہے یہ سچ ہے اگرچہ ہم مثل کانٹ کے جرأت نہ کریں کہ اوس انجام کی توفیق کریں جسکی طرف کل عالم کا رخ ہے۔ بے شک اصلی مشکلات الہیاتی ضمیمہ کی نظریہ کائنات کے ساتھ صرف اس عجیب کوشش سے پیدا ہوتی ہیں کہ وہ مصالح اور اغراض تجویز کئے جاتے ہیں جنکو دنیا پر حکومت کرنے کے لئے اونے نزدیک خدائی حکمت نے بجائے خود تجویز کیا ہے۔ ہماری اس تمام بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ بلا مقصد اپنے صحیح مفہوم کے اعتبار سے یا تو یکانیت کے ہم معنی ہے یا منسوب ہے مقصدیت کے کسی غلط تعلق سے جو کہ ہم نے طبیعی طرق یا ترتیبات میں مان لیا ہے۔

۹۔ یکانیت اور مقصدیت کے نظریوں کے گذشتہ بیان پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ بیان مذکورہ سے ان دونوں کا اصلی فرق سمجھ میں نہیں آتا۔ غیر عضوی چیز ذکرہ میں بھی خالص طبیعی اور کیمیائی طرق عمل میں بھی ایک معلول مختلف طریقوں سے پیدا ہو سکتا ہے۔ مثلاً ایک خاص درجے کا پٹریر پھر رگڑے یا شاعوں سے یا برقی رو سے پیدا ہو سکتا ہے۔

لہ یکانیت عالم میں کوئی اشتباہ باقی نہیں رہا ہے لیکن غایت مشتبہ ہے اگرچہ اسکی اصلیت سے انکار نہیں ہو سکتا مگر تفصیل معلوم نہیں ہے ۱۱۔

لہ یعنی ظاہر اسباب و آثار کے مدار اور مقاصد پوشیدہ ہیں جو کہ اجمالاً منہوم ہوتے ہیں ۱۲۔

(۱) حقیقہ معلول ان سب معرّضوں میں کوئی مستقل ظہور (اثر) نہیں ہے جسکا تحقق مختلف حالات میں ہوتا ہے اور وہ سریع الزوال اور اتفاقی ہے اگر کوئی یہ اصطلاحیں ان اسباب کے لئے مناسب سمجھے جن سے وہ معلول پیدا ہوا ہے۔

(۲) مزید براں یہ کہ حفظ ذات کے واقعہ کی کوئی صحیح نظیر غیر عضوی عالم میں نہیں ملتی جہاں ایک پیچ در پیچ مرکب جدا نہیں کیا جاتا اور نہ اس کی حفاظت اصول سے کیجاتی ہے اور جہاں اس بنا پر ہم مجموعیت کے ایک فعل function پر ڈباہم دیگر مستقل اجزا میں واقع ہوزد نہیں دے سکتے جسکو باقی اجزائے متعین کیا ہے یا جو اور اجزائے تعین کا باعث ہو۔ نہ ہم بے جان کائنات میں قائم مقامی کی اصل پاتے ہیں کہ ایک فعل دوسرے فعل کا قائم مقام ہو سکے۔

(۳) بالآخر غیر عضوی چیز میں یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ معلول زیادہ تر معروف ہے نسبت علت کے اور یہ بھی کہنا درست نہیں کہ صرف یہی ایک شے دی ہوئی ہے معلول ایک نقطہ انتقال سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا جہاں انسانی مشاہدہ کی رسائی دیسی ہی ہے جیسے اوس کے حالات تک۔ ان جملہ وجوہ سے کہ مقصدی سطح نظر صرف عضوی دنیا میں جاری ہو سکتا ہے۔ اور کیوں ایسا ہے کہ اگر کل عالم تک اوس کو وسعت دی جائے تو یہ صرف بعض حیثیات پر درست آ سکتا ہے۔ بعض اصول کے اعتبار سے۔

اسی شے نہیں کہ تصدیقات قدر و قیمت خاص نظری استدلال کیساتھ بکار آ رہی ہیں۔ زندگی اور بقا شخص یا بقا نوع زیادہ قیمتی معلوم ہوتے ہیں بہ نسبت موت اور فنا کے اور یہ ہمارے لئے ایک ضروری امر ہے کہ ہم انکو ایسے معلول شخص جنکو جلا ممکن واسطوں سے حاصل کرنا ہے۔ ہم اپنی بحث کو عداً اس نظر گاہ سے بچائیں گے ہیں کیونکہ ہکو صرف نظری مسئلہ سے تعلق ہے اور واقعات خود ہکو ایسا مواد فراہم کر دیتے ہیں کہ ہم میکائیت اور مقصدیت کی کافی توضیح کر سکیں اور اوس اختیار کو درست تصور کریں جو ان دونوں کے درمیان ہے۔ اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ عقیدہ کا معروف علم حیات میں بہت بکار آمد ہے۔ یہ ایک ایسا اصول ہے جس سے تحقیق میں بڑی مدد ملتی ہے اور یہ اصول توضیح میں ہمیشہ آثار کے بہت مفید ہے۔ ایسے

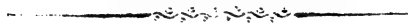
سمجھنے کے لئے ہموک چاہئے کہ خود واقعات کے باہمی ربط کی طرف رجوع کریں نہ کہ کسی  
میزان قیمت کی طرف جو واقعات کے ساتھ لگائی گئی ہو۔  
اس کے تعلق کتابیں

سی سگوارٹ C. Sigwart, Der Kampf gegen den Zweck جلد دوم طبع  
ثانی مطبوعہ ۱۸۹۱ء۔

پی جینٹ P. Janet, Les Causes finales طبع دوم ۱۸۹۲ء۔

ایف ار ہاروت F. Erhardt, Mechanismus und Teleologie ۱۸۹۱ء

ای کونگ E. Konig, Die Entwicklung des Causalproblems  
دو جلد ۱۸۸۸ء۔



## ۲۱ تعین اور لاتعین

۱۔ یہ تقابل جو تعین اور لاتعین میں ہے اسکو کچھ نہ کچھ تعلق میکائیت اور مقصدیت سے ہے۔ مذہب تعین میں یہ بیان ہے کہ سبھی ارتباط کلیتہً اور عموماً صحیح ہے ہر چیز علت اور معلول شرط و جزا اقتضا اور فعل میں تحویل ہو سکتی ہے مذہب لاتعین (یا عدم تقدیر) بعض واقعات پر خلقی حیات کے اعتماد کر کے یہ فرض کرتا ہے کہ افعال آزاد یعنی وہ افعال جنہیں علت اور معلول کا تعلق نہیں ہے کم از کم ممکن ضرور ہیں۔ تاہم ربط ان دو متقابل مذہبوں میں ناپیدا نہیں ہے۔ میکائیت اور مقصدیت میں توفیق ہو سکتی ہے دونوں نظریئے علت و معلول کے تابع ماننے جاسکتے ہیں۔ واقعی تاریخ فلسفہ سے ثابت ہے کہ صرف اہل میکائیت ہی نہیں بلکہ متعدد مقصدیت کے ماننے والے مسکوتہ تعین کے ماننے والے ہو گزرے ہیں۔ ایک بدیہی ربط میکائیت اور تعین میں امر واقعی ہے۔ بے شک اہل میکائیت کا رجحان اس طرف ہے کہ وہ اپنے مفہوم یعنی تعین کو جبریت کے درجے پر پہنچا دیتے ہیں۔ جسکا یہ مسئلہ ہے کہ عالم ایک مسدود ناقابل حرکت (ساکن و مہامت) سلسلہ علل اور معلولات کا ہے اسیں کسی فرد (انسان) کے علل سے کوئی تغیر نہیں ہو سکتا اور ہر حادثہ کا وقوع پہلے ہی سے متعین اور مقدر ہے اور اس طرح سے اسکا حساب کیا ہوا جیسے کسی ضابطہ ریاضی سے اسکا تعین ہوا ہے۔ مصنف 'سٹم ڈی لانیجرا' (دیکھو ۱۷۱) یہ چاہتا ہے کہ اسکی کتاب کے ناظرین کے دلوں پر مسئلہ جبریت کی قدر قیمت مثل پتھر کی لیر کے جم جائے۔ اسکا نقص کر نیچے لئے ہکٹو صرف اولہ فصل (ف ۲۰-۶۰ فق) یاد کر لینا چاہئے۔ ہم نے اس مقام پر ملاحظہ کیا کہ عالم میں سوائے میکائیت علیت کے اور بھی تعلقات موجود ہیں۔ اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہم ادن متعدد مختلف طریقوں سے غفلت نہیں کر سکتے جس میں متفرق اشخاص کا فعل خاص تسلسل واقعات کے متعین کر نہیں دے سکتا ہے۔ لاتعین عموماً انسانی ارادے کے بارے میں

کہا جاتا ہے کہ کیونکہ اسی صورت میں طریق انتخاب نفسی امور میں کوئی اہمیت پیدا کرتا ہے اور یہ کہ اخلاقی اور قانونی تصورات غلط (بزم) اور صواب کے اور ذمہ داری اور قابل باز پرس ہونے (یعنی محاسبہ اور سزا و جزا) کے بار آمد ہو سکتے ہیں۔

۲۔ مسئلہ آزادی ارادہ پر قدیم فلسفہ میں زیادہ توجہ نہیں ہوئی۔ جو سوالات پیدا ہوئے اور اونکے جواب دئے گئے یونانی حکماء میں وہ غیر دشمن کے بارے میں تھے کہ صواب اور غلط کے بارے میں۔ انھوں نے بطور قاعدہ کلیہ اخلاقی فعل کے مثالیہ کو اتنا بلند نہیں کیا کہ وہ غیر ممکن الحصول ہو جائے یا یہ کہ چند منتخب صورتوں ہی میں اس کا انتخاب ہو سکے۔ لہذا اونکے علم اخلاق میں عمل اور نسبت کے تصور قابل پر بحث کرنی ضرورت نہیں ہوئی۔ باوجودیکہ کسی انسان کی کمال آرزویہ ہو کہ وہ اعلیٰ ترین نیکی کو حاصل کرے مگر وہ اپنی کوشش کے منہا کو نہیں پہنچ سکتا۔ لیکن قابل ارادہ اور عمل کا ناگزیر تھا۔ تاریخ سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ اصل مسیحی مذہب کا ہے (دیکھو فنک ۴۴)۔ جب سے مسئلہ تقدیر اور عدم تقدیر کا ظہور ہوا اس کے نزاع نے فلسفہ کی پوری تاریخ کو رنگ دیا خاصاً دل پر اس بحث کے فرقہ ذیل میں غور کیا جائیگا۔

اسنوزہ نے بڑے زور کے ساتھ ارادے کی آزادی سے انکار کیا ہے۔ اسکی میکانی مابعد ابلیت اسکو ٹھیک مذہب تقدیر کی جانب لیجاتی ہے یہ جو آزادی کا حس اسکو اپنے اعمال کی بہ نسبت ہے یہ صرف اسلئے ہے کہ ہم اسباب سے ناواقف ہوتے ہیں۔ بطریق کلی خالص۔ یہ مثلث اس شکل کی مابعدیت سے نکلتے ہیں اسبطر کل چال چلن ہر زندہ مخلوق کا ضروری نتیجہ اسکی فطرت کا ہے۔ لائینز کی تقدیریت کیقدر مختلف صورت رکھتی ہے وہ امتیاز کرتا ہے میکانی مجبوری میں اور اس فعل میں جو اقتنادات (وداعی) نے متعین کیا ہے۔ اقتنادات کا اثر انسان کے ارادے اور فعل پر میکانی جبر کی حیثیت سے اس سے زیادہ نہیں ہے کہ کوئی ہندسی شکل انسان کو مجبور کرے کہ وہ اس کے صدق کو تسلیم کرے۔ وہ ہم کو حرکت میں لاتے ہیں بغیر اس کے کہ ہم کو مجبور کریں۔ (دجھان بلا ضرورت یا جبر)۔



اعتقادات جسکو فلسفہ نے تجویز کیا ہے روشن خیالی اور عقلی مذہب میں ارادے کی آزادی کا تعین داخل ہے اور ایسے ساتھ نفس کے بقا اور وجود باری تعالیٰ پر بھی اس فرقہ کے طرفداروں نے یہ کوشش کی کہ امکان ارادے کی آزادی کا بذریعہ شکلوں اور تمثیلوں کے ثابت کیا جائے۔ مثلاً ٹیلیس (دیکھو فٹ) ارادے کو ایک ہے کی کمائی سے تشبیہ دیتا ہے۔ جس سمت میں یہ کمائی کام کرتی ہے اس سمت کا تعین اون اشیاء سے ہوتا ہے جو اتفاقاً اس کمائی کے گرد پیش فراہم ہو گئے ہیں لیکن قوت عمل کرنیکی ذاتی اور پیدا کنشی طور کی ہے۔ ارادے کی صورتیں سمت عزم با مجرم کی بھی خود متعین ہوئی ہے جس طرح پانی ایک بھرے ہوئے ظرف سے صرف اسی مقام سے نکلے گا جہاں سوراخ کر دیا گیا ہے لیکن پھٹکنے کے لئے ضرور ہے کہ پانی کا دباؤ کسی خاص نقطہ پر کام کرتا ہو۔ اس طرح ارادہ کو بالقوہ فاعل سمجھنا اتفاقاً اس سمت میں جس میں اسکی قوت بالفعل ظہور کرے کسی موقع پر جبکہ کوئی امر اتفاقی حادث ہو۔

۳۔ کانٹ عدم تقدیریت کو ایک جدید اور مختلف بنیاد پر قائم کرتا ہے (دیکھو فٹ ۱۸)۔ وہ امر جس سے اسکا علم اخلاق شروع ہوتا ہے اخلاقی قانون ہے یہ مقولہ حکم سے ہے اور اسکا حکم ناطق یہ ہے کہ بلا چون و چرا متابعت کی جائے۔ وہ کہتا ہے کہ اس واقعہ کے کچھ معنی سمجھ میں نہیں آسکتے جب تک قانون کی بجا آوری کو تسلیم نہ کریں۔ چونکہ کلی قاعدہ علت و معلول کے ارتباط کا عالم تجربات میں اس قسم کے ایسے قطعی امکان کو ناقابل ادراک کر دیتی ہے۔ لہذا انکو ماننا چاہئے کہ معلول آزادی کے ثابت ہوتے ہیں اس عالم میں جو اس عالم اجمام کے مادہ ہے یعنی عالم نفس الامری میں۔ بالفاظ دیگر ارادہ بذات خود آزاد ہے لیکن ارادہ ایک اثر کی حیثیت سے (یعنی جبکہ وہ معروف تجربے کا معلول و معلول کے ناقابل شکست جال میں گرفتار ہے۔ بلکہ جال میں خود بھی گھٹا ہوا ہے۔ شاپنہار نے بھی ایسا ہی نظریہ مرتب کیا ہے۔ اس نے بھی قیام کیا ہے اسی اقیانوس پر جو آثار ظاہری میں اور حقیقت نفس الامری میں ہے۔ آثار ظاہری محدود ہیں مکان اور زمان اور علت سے اور حقیقت نفس الامری نظروں سے پوشیدہ اور ادراک سے بعید ہے۔

حکیم موصوف نے ارادے کی آزادی کی ابتدا اور وقت سے لی ہے جبکہ کوئی فرد  
اشعار تکمیل میں پہلا فیصلہ صادر کرے۔ اور وقت سے اس فرد کی آئندہ سیرت کا  
استقرار ہو جاتا ہے۔ اور اسکے افعال تجربی طبیعت سے جبکہ ایک ناقابل تغیر سیرت نے  
اخذ کیا ہے چلتے ہیں۔ (یعنی افعال کا مجاریہ اسکی سیرت اور ذاتی تجربات سے  
لینا چاہئے)۔ ہر رشتہ نے دوسری جانب یہ بیان کیا ہے کہ تقدیریت ہی صرف  
ایسا تسلسلہ ہے جسکو ہم مان سکتے ہیں کیونکہ سوائے اس رائے کے مرتب نظام  
انسانی تعلیم کا نہیں مانا گیا ہے یہی رائے اس سے مانع ہے کہ کل اشیاء درہم و درہم  
ہو جائیں جبکہ جو جی چاہے کہہ بلا۔ جو معقول۔ لوگوں نے رجوع کیا ہے لا تقدیریت  
کی طرف۔ جب تک ارادے کی آزادی کو تسلیم کریں تو ہم نہیں کہہ سکتے کہ انسان  
کوئی اخلاقی حکم لگا سکتا ہے نہ یہ کہ وہ قابل جزا و سزا ہے یا فہم دار ہے۔ آزادی قابل  
توقع واقعہ ہے مگر ٹھکرا چاہئے اور ہم ثابت کر سکتے ہیں کہ آزادی ہی کا تصور موانعت  
دیکھتا ہے اور مرتب اور مدون ہو چکا ہے۔ علت و معلول کے تجربی ارتباط سے تقدیریت  
عظم نفس میں سب پر غالب نظر یہ ہے اور یہی اس زمانہ کی ابعاد الطبیعی اور اخلاقی  
میں بھی جاری ہے۔ گو کہ جرموں کے متعلق اصول قانون میں لا تقدیریت بھی بجائے خود  
مانی جاتی ہے اور تعلیمی الہیارت اور رائے علمیں بھی اسکا دخل ہے۔

۴۔ مسئلہ آزادی ارادہ پر ہم تین مختلف حیثیتوں سے غور و نظر کر سکتے  
ہیں۔ مابعد الطبعی اور نفسانی اور اخلاقی اور لاکوہم کو یہ دیکھنا چاہئے کہ کسی کو یہ خیال  
بھی نہیں ہو سکتا کہ علت و معلول کے ارتباط کے کلیہ کا استثناء تجویز کرے۔ اگر بعض نفس  
واقعات اخلاقی حیات کے اسکا اقتداء نہ کرتے۔ کیونکہ مابعد الطبعی اعتبارات جن پر  
لا تقدیریت کی بنا ہے۔ ضعیف بھی ہیں اور ناکافی بھی۔ علمائے مابعد الطبیعی آزادی  
کے امکان کو تسلیم کرتے ہیں اور اسکی ثبوت کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن نفس اسقدر  
ہے لیکن وہ طریق جس سے یہ کہا جاتا ہے نہ تو صنعت کی رو سے قابل اطمینان ہے  
نہ منطق طریقہ سے بھی تو وہ استعاروں سے مدد لیتے ہیں یا دو مقابل کے عالم تجویز  
کرتے ہیں کہ ایک عالم شہود (آثار) اور ایک عالم نفس الامری۔ آزادی علم یا  
استدلال کے حدود سے باہر ہے۔ اگر اس لفظ کے صحیح معنی کا لحاظ کیا جائے تو

آزادی وہ نہیں ہے کہ آدمی کو مفروضہ مسلمات سے ضرورتاً استخراج کریں یا آدمی کو کسی اعم  
یکسانی (استصحاب یا کلیہ کے احاطہ میں لائیں۔ کبھی یہ محنت لائی جاتی ہے کہ ضرورت  
کے مفہوم کو صرف ہماری سمجھ نے پیدا کیا ہے۔ یہ وہ چیز ہے جس سے آدمی کو عالم کا علم  
حاصل ہوتا ہے خود عالم کا اس میں کوئی حصہ یا حق نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ ایسی چیزوں  
کے بارے میں کچھ کہنا غیر ممکن ہے جو چیزیں ہمارے ادراک اور تخیل سے مستغنی ہیں۔  
یا تو ہم اشیاء یا نفسہا کی اثباتی تعریف سے قطع نظر کرتے ہیں اس صورت میں ہر کوئی  
مقام آزادی کا نہیں ملتا۔ یا ہم اس حیثیت سے نظر کرتے ہیں کہ انکا علم ممکن ہے  
اس صورت میں انکا اتصال باہمی ناگزیر ہے۔ مزید برآں یہ تضاد شہود اور اشیاء یا نفسہا  
کا آزادی کو جائز نہیں قرار دینا ارادہ کی آزادی کے مخصوص معنی کے اعتبار سے اور  
اسی لئے کہ ماہر اخلاق اور ما بعد الطبعی جو اس کی خدمت کے لئے داخل ہوا ہے حیران  
ہیں۔ یہ دونوں ایسی آزادی کی ذرا بھی پروا نہیں کرتے جو کل اشیاء میں ایکسا ہی  
طرح سے مشترک ہے خواہ وہ پتھر ہو جو اوپر سے نیچے کی طرف گر رہا ہے خواہ ارادہ  
ہو جو انتخاب کرنے والا ہے۔

علم نفس سے جو حجت پیش کی گئی ہے عدم تقدیریت کے موافق اس کا  
حال بھی ایسا ہی کچھ ہے کچھ بڑا فرق نہیں ہے۔ جس واقعہ سے نفسیات کی دلیل کا  
آغاز ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ چند افعال جن میں سے ہر ایک ممکن معلوم ہوتا ہے ان میں سے  
ایک کو پسند کر لینا۔ لیکن جب غور و تامل کرتے ہیں تو اکثر ثابت ہوتا ہے کہ کوئی خاص  
سبب موجود تھا جس سے ایک اقدما کا اثر زیادہ ہوا بہ نسبت اوروں کے۔ اور ہم  
صحیح علمی مسئلہ طریقے پر چلتے ہیں جبکہ ہم کسی اقدما کے غلبہ کی خاص علت کو نہ سمجھیں  
دریافت کر سکیں اور حفظ اور ادراک سے وہ علت مشخص نہ ہو تو بھی ہم تمثیلی استدلال  
سے یہ کہیں کہ کوئی نہ کوئی علت ضرور ہی موجود ہوگی۔

۵۔ ہمارا باطنی تجربہ سرتا سراں درجے جزوی اور متفرق ہے کہ اس استدلال  
میں درحقیقت کوئی اشکال نہیں ہے۔ وہ جو ہم عموماً میرت (مصلحت) کہتے ہیں ایک  
مجموعہ صاف صاف قابل تحلیل طرق کا نہیں ہے بلکہ ایک قوت (فورس) ہے جس  
میں کاٹل سلسلہ شخصی تکمیل کا ایک مرکز پر جمع ہو گیا ہے۔ اس میں کچھ تھوڑا سا حصہ جو شعور کی

سلط پر آجاتا ہے اس سے ہکو اتنی مدد بھی نہیں ملتی کہ مواد اور توانائی کے پورے  
 خزانہ کو (چیتاں کی طرح) بوجھ سکیں اور اسکا کچھ اندازہ قائم کر سکیں۔ اور وہ  
 نامناسبیت جو کہ درمیان اندرونی تجربے اور اسکی تئیں ہے وہ اس سے اور بھی  
 واضح ہو جاتی ہے ہماری ذہنی حیات کے ایک ایسے واقعے سے جس سے انکار نہیں  
 ہو سکتا یعنی اعلیٰ درجہ خارجی یا اتفاقی اثر کا جو ہمارے کسی فعل پر موقوف نہیں ہے  
 سادہ ترین مثال ہماری اس قوت کی کہ ہم خارجی دنیا کے دباؤ کی مزاحمت کر سکتے  
 ہیں اس طرح کہ اپنی توجہ کو لگا دیں ایسے سوار پر جو خود ضعیف اور ناقابل اعتبار ہے  
 باوجودیکہ اور بہت قوی محرکات موجود ہوں۔ طالب علم کا استغراق ذہنی کام میں  
 اور شاعر کا مشغول ہونا صنائع بدائع شعری میں شغف کے دروازہ کو بنا کر دیتے ہیں اگر  
 کچھ اور نہ سنائی دیتا ہے نہ دکھائی دیتا ہے اس طرح کہ خارجی سونخ اگرچہ بہت ہی  
 قوی ہوں مگر وہ طالب علم یا شاعر پر کچھ اثر نہیں کرتے اور وہ ادنیٰ طرف مطلقاً توجہ نہیں  
 کرتا۔ مذہب جب ان واقعات کو قلیت فرگذاشت کرتا ہے۔ اور تقدیرات اس  
 طرف توجہ نہیں کرتی اور ان واقعات پر زور نہیں دیتی جسکے وہ مستحق ہیں۔ یہ سوائے  
 مثالیں آزادی کی ہیں جیسے بیرونی اثر سے بے نیازی۔ اسکے ساتھ ہی یہ آزادی باطن  
 بعینہ وہ آزادی نہیں ہے جسکو عدم تقدیریت تسلیم کرتی ہے یہ آزادی ایسی صورت میں  
 ظاہر ہوتی ہے جہاں قانونی اور اخلاقی حکم کی کوئی بحث نہیں ہے (مثلاً جہازات میں)  
 اور بلا شک اسکے یہ معنی نہیں ہیں کہ وجہ عقلی سے بے نیازی ہے۔ بلکہ یہی وہ آزادی ہے  
 جو ہمارے ذہن میں ہوتی ہے جبکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ کام قابل یا عقل کا ہے کہ ارادہ  
 اور فعل پر انسان کے حکومت کرے۔ تجربے سے ثابت ہوتا ہے کہ خارجی حالات پر  
 تصرف کرنا چال چلن کے سلسلے کے وسیع رفتے پر اپنا عمل کرتا ہے اگرچہ اسکے حدود  
 مختلف اشخاص پر بالکل مختلف ہیں۔ اس طرح کہ ہکو کوئی شبہ نہیں ہے آزاد فیصلہ  
 کے امکان سے آزادی کے ایسے معنے کے لحاظ سے جسکو تجربات نے پیدا کیا ہے۔  
 جہاں کہیں کوئی خاص غرض یا دلچسپی یا قدر و قیمت کا مس موجود ہو کہ وہ قوت  
 (موضوعی) یا ذہنی مقتضیات کی برصا دے اور کویہ سمجھنا چاہئے کہ نفسیاتی حالات  
 کے اعتبار سے وہ علما ناقابل مزاحمت ہیں۔

۶۔ اخلاقی احکام جن کو لا تقدر یریت یا درستی ہے وہ صواب اور خطا کے احکام ہیں (دیکھو صفحہ ۱۱)۔ عزم نیک نیتی کا ممکن ہے کہ اور ہی کچھ تجویز کرے وہ قرین صواب ہے اور عزم بد نیتی کا ممکن ہے کہ وہ کچھ اور ہی ہو قابلِ بلاست ہے۔ دونوں صورتوں میں اس فقرہ کا الحاق ممکن ہے کہ وہ اور ہی کچھ تجویز کرے وہ چیز ہے جس میں آزادی کا سلسلہ مضمر ہے اور معمولی 'نیک' و 'بد' جو ارادے یا نیت کی صفت ظاہر کرتا ہے وہ امر تنبیہ طلب ہے کچھ تعلق نہیں رکھتے۔ ہم افعال کو 'اچھا' یا 'برا' کہہ سکتے ہیں اور اس پر مجبور نہیں ہیں کہ ان افعال کو غیر معتد بھی تسلیم کریں ہم اس واقعہ پر زیادہ زور دینا چاہتے ہیں کیونکہ ہماری رائے میں یہ دونوں صفتیں (نیک و بد) اخلاقی قدر و قیمت کی دونوں حدیں (طرفین) افراد تعریف ہیں۔ مختلف امکانات کا تصور ہمیشہ اسکی فرع ہوتی ہے کہ اندرونی کوشش موجود ہے۔ ہم ظفر مندی کا نشان اسے درجہ کے اخلاق کا اوس شخص کو نہیں عطا کر سکتے جس نے میلانات کے تحایف پر ظفر پاک کے عمدہ عزم کیا ہے۔ بلکہ شریفانہ سادگی نیکی کی (قابل تحسین و آفرین ہے) جو اندرونی نظرت سے لینے دل سے پیدا ہوتی ہے اور نشوونما پاتی ہے یہ انسان میں سب سے بلند منزل اخلاق کی ہے۔ ہم یہ بھی خیال کر سکتے ہیں کہ نیکی جو بغیر ایسی کد و کاوش کے جس سے روائت یا بے پروائی کو مغلوب کیا جائے پیدا ہو ایسی نیکی سے پیدا نہیں ہوتی قوت جو برائی کے دبانے میں کام کرے ضائع نہیں ہوتی حالانکہ ثواب کا کام وہ ہے جس میں اخلاقی قوت کا ضائع ہونا مضمر ہوتا ہے۔ بجانب دیگر تصور صواب اور خطا کا ایسا ذریعہ ہے جس سے ہم اخلاقی ارادے کے اشتداد کا تخمینہ کر سکتے ہیں۔ اور روزانہ زندگی میں اور محکمہ عدالت میں بھی مجرمانہ یا محدود کوشش کے مدارج پر حکم کرتے ہیں صفت اور تعداد اور قوت سے اوس اقتناء کے جو مخالف کسی خاص ارادی فعل کے ہو دو تصوروں کے مفہوم سے اس ارتباط میں عموماً قطع نظر کی جاتی ہے اور امر واقعہ یہ ہے کہ اخلاقی قدر شناسی میں یہ نہایت ضروری اجزا ہیں جنکا بہت اثر ہے۔

۷۔ لینے اقتضا طبیعت کے دبانے میں جیسی یا جقدر یا جتنی کوششیں کرنا پڑی ہوں اوس سے کسی فعل محدود کی اخلاقی خوبی کا اندازہ کیا جاتا ہے ۱۲۔

۱۔ لاتقدیریت کے حامی اس بیان پر زور دیتے ہیں کہ فاعل نے ممکن ہے کہ اور ہی کچھ فیصلہ کیا ہو اور کیا کچھ اور ہو یہ حضرات رجوع کرتے ہیں ضرورت کی قدیم تعریف کی طرف اس تعریف کا یہ نشا ہے کہ ضرورت مقابل ہے غیر ممکن کا۔ پس اگر کچھ اور امر سوا اسکے جو بالفعل واقع ہوا ممکن ہو تو یہ امر واقع ضروری نہیں کہا جاسکتا اور جب تک ضرورت کی یہ حیثیت نہ ہو ہم علت و معلول کے ارتباط کو نہیں سمجھ سکتے اگر یہ نہ ہو تو علت و معلول لازم و ملزوم نہیں ہو سکتے۔ جواب یہ ہے کہ مفہوم امکان کا کیسے طرح ضرورت کے مفہوم کا نفیض نہیں ہے لہذا رخ ولف نے جو تعریف کی ہے وہ علی العموم صحیح نہیں ہے ایک شے ممکن ہے جبکہ بعض شرائط موجود ہوں نہ کہ کل اور جبکہ نہ صرف یہ ہو بلکہ اور بھی بہت سے امور ان مخصوص شرائط پر موقوف ہوں۔ اس طرح کسی حادثہ کا وقوع اس کے عام شرائط کے شمار کر لینے سے بلا کسی شک و شبہ کے متعین نہیں ہو جاتا۔ ان شرائط کے علاوہ ہم کو اور بھی خاص شرائط معلوم ہونا چاہئے ہیں تاکہ ہم یہ کہہ سکیں کہ ٹھیک یہی امر واقع ہوگا اور کوئی دوسرا امر نہ ہوگا۔ لہذا ضرورت کسی خاص طریقہ کی امکان سے اور بہت سے طریقوں کے منافات نہیں رکھتی۔ کیونکہ یہ کہنا کہ اور امور بھی ممکن ہیں صرف ذہن میں علمیہ کر لینا ہے۔ ادن مخصوص شرائط کا جن سے وہ واقعہ جو درحقیقت واقع ہو بطور کافی اور بلا ابہام ثابت ہو جاتا ہے۔ کسی چیز کو غیر ممکن اور سوقت کہتے ہیں جب کہ ایک شے یا بھی اسکے حدوث کی موجود نہ ہو۔ لہذا ہم استدلال کر سکتے ہیں کہ کسی واقعہ سے اسکے امکان پر اور کسی واقعہ کی ضرورت سے اسکی حقیقت پر (اور اسکے ضوابط اور قواعد منطق کی کتابوں میں مذکور ہیں)۔ ضرورت میں بلا شک امکان داخل ہے اور اس سے بہت کچھ اور زیادہ۔ دوسری طرف عدم امکان کا استخراج (مثلاً مقابل کا عدم امکان) ضرورت سے بالکل غلط ہے۔ بلکہ بخلاف اسکے ہم (اصلی سوال کی طرف رجوع کیا جاتا ہے) بالکل اسکے مجاز ہیں کہ امکان کو کسی اور ہی فعل کے سوا ادس فعل کے جو صادر ہوا مان لیں کیونکہ ہر عمل انتخاب ایسے شرائط (مقتضیات) کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اگر وہ شرائط ہی فقط موجود ہوتے یا زیادہ قوت رکھتے ہوتے تو بلا شک فعلیت کو کسی اور ہی نسبت معطوف کر دیتے۔

۸۔ پس نتیجہ اس منطقی استدلال کا یہ ہے کہ خلقی احکام جو کہ مرکوز ہیں گویا کہ شامل تصور میں صواب اور خطا کے وہ منافات نہیں رکھتے کہامل تعین سے اُن غریبوں جو کہ ارادہ کرنیوالے نے کئے ہوں۔ وہ لوگ جو نفسی اجزاء کی پیروی میں ہے ارادی افعال میں کچھ بھی باخبر ہیں وہ فوراً مان لیں گے کہ ہماری بدنی اور ذہنی تنظیم میں بالکل یہ مختلف افعال کا امکان شامل ہے۔ مزید براں یہ کہ واقعہ پسند (انتخاب) کا ضرورت سے زیادہ ثابت کرنا ہے کہ ہم بہت سے مختلف اغراض کے حصول کا قصد کر سکتے ہیں لہذا اس بات کی صحت میں نزاع کرنا غیر ممکن ہے کہ فاعل نے جو کیا اوسکے خلاف کر سکتا تھا۔ یہی نتیجہ ان تصورات سے بھی نکلتا ہے جو زیادہ تر اہمیت رکھتے ہیں قاذو میں بہ نسبت علم اخلاق کے یعنی ذمہ داری اور قابل محاسبہ ہونا۔ بشرط صحت بدن و ذہن (ثبات عقل و نفس) وہی انسان جو اپنے افعال کا فاعل ہے اوسکا بہت زیادہ حصہ ہے اوسکے افعال میں بہ نسبت اتفاقی خارجی حالات کے یہ ایک حقیقت ہے جو ہم کو حاصل ہو سکتی ہے گذشتہ بحث سے اور اسکے لئے زیادہ توضیح اور مزید تصدیق کی ضرورت نہیں ہے۔ وہ آزادی بسکو (نج) قاضی منسوب کرتا ہے مجرم سے وہ آزادی لا تقدیریت کی نہیں ہے۔ بلکہ اس آزادی کا یہ مشاہدہ کہ اوسکے افعال خارجی امور سے جس سے کسی فعل کا تعین ہو سکتا ہے بے نیاز ہیں (یعنی اوس نے کسی بیرونی اثر کی مجبوری سے ایسا کام نہیں کیا بلکہ ہمیشہ فاعل مختار ہو نیے کام کیا ہے) اور اوس کے ذہن میں قانون ملکی یا اخلاق کی اہمیت کے خیالات اپنا کام پورا کرتے ہیں اور ان خیالات کی کامل قوت اوسکے ذہن میں موجود ہے۔ اگر کسی اور قسم کی آزادی مقصود ہوتی تو کوشش کر کے تعین (بلوغ اور رشد) ذمہ داری کے سن کا لغو ہو جانا اور اگر ارادہ مطلق العنان ہوتا (صحت اور ثبات عقل سے مشروط نہ ہوتا) تو اوس پر سرک (نشہ) اور جنون کا اثر نہ ہو سکتا۔ یہ امور عموماً جرم کی سنگینی کو گھٹا دیتے ہیں اور فاعل کو قابل محاسبہ (مواخذہ کئے جانے سے) بجا دیتے ہیں۔ دوسری جانب ایسے عزم کو تسلیم کر لینا جس میں اقتضا کو دخل نہ ہو اور اسکا کوئی نظام قائم نہ ہوا ہو ثبات اور قیام کو بالائے طاق رکھ دیتا ہے اور ذہن انسانی کی باطنی تکمیل اور تعلقات ایک انسان کے اپنے ابناء و نوع سے بیکار ہو جاتے ہیں۔ پس لا تقدیریت در حقیقت بنی نوع انسان

اخلاقی اور قانونی احکام کو ایک ضرب لگانا چاہتی ہے۔ (یعنی انسان کے افعال معلل باغراض ضرور ہیں ایسی آزادی انسان کو حاصل نہیں ہے اور نہ وہ اس کے شایاں ہے کہ جسوقت جو جی چاہے کرے ایسی آزادی جنون ہے)۔

۹۔ بالآخر کوئی تائید لائق دیریت کی نفسی تعلیل کے انکار سے نہیں ہرکتی (دیکھو صفحہ ۴۸)۔ کیونکہ اسکے یہ معنی نہیں ہیں کہ حیز ذہن میں کوئی یکسانی نہیں ہے۔ اسکا یہ مقصود نہیں کہ وہ ارادہ جو امور سے بعض امور کا انتخاب کر کے اسکو عمل میں لاتا ہے یہ پسندیدگی ذہن کی غیر مشروط ہے (یعنی بلا کسی وجہ کے جس فعل کو چاہتا ہے پسند کرتا ہے۔ عالم نفسیات اپنے اس طرز عمل کی کہ وہ بعض جسمانی طرق کو ذہنی حیات کی علمی تحقیق کی تائید کے لئے استعمال کرتا ہے یہ معذرت کرتا ہے عالم نفسیات کا یہ بیان ہے کہ جب تک یہ اسلوب اختیار نہ کیا جائے تو آثار شعور پر بلا واسطہ علت و معلول کے ربط پر کوئی برہان نہیں قائم ہو سکتی۔ ارادے کی قوت خارجی اتفاتی محرکات کی مزاحمت جو دخیل ہو کے خارج اوقات ہوں باوجود ادنی شدت کے (دیکھو صفحہ ۴۸) تجربہ سے ثابت ہے کہ ایک ایسا واقعہ ہے جس سے انکار نہیں ہو سکتا۔ یہ واقعہ ہرگز واضح نہیں ہو سکتا اگر ہم اس پر زور دیں کہ محض غور و تامل ہی سے توضیح کے وسائل حاصل ہوں تو کبھی توضیح نہ ہو سکے گی۔ کیونکہ علم اخلاق اور قانون جرائم کو اس سے کوئی واسطہ نہیں خواہ یہ واقعہ منسوب ہو محض شعوری طرق سے یا کسی غیر شعوری شے سے بھی ایسی کوئی شے جو کہ نفسی طبیعی نظام عضویات میں شعوری طرق کے پیچھے ہے لہذا انکار خاص نفسی علت کا کچھ اہمیت نہیں رکھتا مسئلہ حریت ارادہ میں۔ دوسری جانب لائسنس بلا شک صحیح کہتا ہے جبکہ وہ میکافی جبر اور نفسانی اقتضا کے فرق کو ظاہر کرتا ہے۔ عمل پسندیدگی (انتخاب) اور خارجی تعین کنندہ اسباب سے ہمارے افعال کے بے نیاز یا آزاد ہونے سے بہت ہی خفیف سراغ یکسانی اور سادگی کا ملتا ہے۔ ایسے علت و معلول کے تعلق کا بھی کہ میکافیت میں بیان کیا گیا ہے۔

کتب متعلقہ

لے یہ نفسی امور میں سلسلہ علت و معلولات کے وجود سے انکار کرنا۔ ۱۲



LITERATURE

C. Cutberlet, Die Willens freiheit und ihre Gegner 1893

J. H. Scholten, Der freie Wille (یہ کتاب اندیت کے مطلع نظر سے لکھی گئی ہے)  
جس کو جرمنی زبان میں شاٹ Manchot نے ترجمہ کیا م، ۱۸۔

M. W. Drobisch, Die moralische und die menschliche Willens freiheit 1867  
اس کتاب میں تعینیت کی تائید ہے

Fr. J. Mach, Die Willens freiheit des Menschen 1887  
یہ کتاب بھی تعینیت پر ہے حسب اصطلاح ہر برٹ  
طبع جدید م ۱۸۹۴۔ اس کتاب میں

طریقہ بین بن اختیار کیا گیا ہے۔

L. Traeger, Wille Ditermenisnus (یہ تعینیت تقدیریت کی جانب سے ہے)  
Srape 1895 اس میں غلی مسائل سے بہت قابلیت کے ساتھ بحث کی گئی ہے۔

## ۱۲۱ مابعد الطبیعت میں الہیاتی فرقے

مفہوم الہ کے باب میں مابعد الطبیعیوں کے متعدد فرقے ہیں اور انہیں سخت مخالفت اور تنازع ہے۔ نظریات جن پر یہاں بحث کرنا مقصود ہے وہ حسب ذیل ہیں۔ ۱۔ اللہیت الہیت ہمہ ادست کے قائل (وحدت وجودی) لا الہیت (دہریہ) انہیں سے پہلے تین جو مفہوم الہ کے بارے میں اشیائی پہلو اختیار کرتے ہیں وہ سب داخل میں نام میں (مونیوئی ازم) توحید کے۔ مذہب کی تاریخ میں اہم اور بھی صورتیں اس اعتقاد کی ملتی ہیں۔ جیسے فیشزم Fetichism اور متعدد آلہ کے ماننے والے بت پرست (دیوتا اور دیویوں کے سجاری) لیکن ان مذاہب کو کبھی فلسفہ مابعد الطبیعت میں شمولیت نہیں دی گئی تھی کیونکہ ان کا یہاں اس سلسلہ میں اون پر بحث کرنا بے سود ہے لیکن ان چار بڑے فرقوں کے ساتھ خصوصاً وحدت وجود کے نچلے عنوان میں بعض چھوٹے چھوٹے فرقے داخل ہیں۔

مختلف الہیات کے اعتقادات بہت قریب قریب ربط رکھتے ہیں۔ اعم مابعد الطبیعی نظریات سے (فقلاً ۱۲)۔ اللہیت (ایک خدا کے ماننے والے) عموماً روحانیت اور آئینیت کے ساتھ ساتھ ہیں مثلاً وحدت وجود واحدیت سے ربط رکھتا ہے اور لا الہیت دہریت نتیجہ ہے مادیت کا۔ الہیت کا ماننے والے اغراض مقاصد (مقصدیت) کا ماننے والا بھی ہوتا ہے۔ اس مختصر بیان سے بھی یہ صاف ظاہر ہے کہ الہیت ڈی ازم کے ساتھ کوئی اور رنگ شامل نہیں ہے۔ اسکو عام نظریات سے اکثر کیا

۱۔ دشن یا منہم کے پوجاری یعنی سیمان چیزوں کے پوجنے والے جنہیں روحوں کا گلدہہ مانتے تھے یہہ چیزیں سحر و سحر کے لئے مفید تصور کی جاتی تھیں ۱۲۔

۲۔ ڈی ازم جسکا ترجمہ مبدویت کیا گیا ہے یہ لوگ ایک مبدود کا وجود مانتے ہیں مگر نبوت کے منکر ہیں

رابطہ ہے علما قویہ لا الہیت (دہریت) کے مادی ہے۔ کیونکہ اگر ہم ایک الہی ہستی کا اقرار کریں اس مطلب سے کہ وہ علت غائی ہے کل کائنات کی تو ہم کوئی مذہبی یا اخلاقی اندازہ اس کا نہیں مان سکتے موائے ایک اجمالی تفہیم کے۔ الہیت اور وحدت وجود سے فلسفہ نظری کے حدود میں بہت کم تفصیلی بحث کی گئی ہے۔ اس کے حقیقی معنی کا اعتبار اوں صفات کی جہت سے ہے جو کہ خدائے تعالیٰ کی ذات پر محمول ہوتی ہیں اس حیثیت سے کہ خدائے تعالیٰ اعلیٰ ترین اخلاقی صفات کی فرد کامل ہے اور مذہبی انداز تفہیم عبادت وغیرہ کو انسان اوں سے فہم کر رہا ہے۔

۲۔ فلسفہ کی تاریخ میں توحید الہیت ایسا اعتقاد ہے جس کے ساتھ ایک بڑی فہم ناموں کی لگی ہوئی ہے اس کے ماننے والوں میں بڑے بڑے عقلا اور حکما گزرے ہیں منجملہ اکابر افلاطون اور ارسطو طالس قدما میں۔ ڈی کارٹیس لائیبنز کانت ہرٹل ولٹز متاخون میں یہ سب کسی فلسفی فرقہ مابعد الطبعی الہیت کے ماننے سے تھے متفق اعتقاد ان سب نظامات میں ایک شخصی ہستی پر ہے جو کہ کائنات کی علت اولیٰ اور حسب اوقات اس کا نظم و نسق بھی اسی کے ہاتھ میں ہے۔ کوشش کی گئی ہے کہ اس ہستی کی صفات کا ایک متعین تصور حاصل کیا جائے یہ جملہ صفات دائرہ کسی مذہبی فہم سے علما پیدا ہوتی ہیں۔ چنانچہ ہم کہا کرتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ قادر مطلق حکیم اور دانا اور خیر محض ہے۔ لیکن یہ آخری صفت (خیر) فلسفہ نظری سے اجنبیت رکھتی ہے دو اور محمول گویا اصول موضوعہ مابعد الطبعی علم کے ہیں اس لئے کہ ان صفات کا یہ فہم ہے کہ وہ ہستی ایسی ہونی چاہئے جو تخلیق عالم کے لئے کافی و کافی ہو۔ بعض مصنفین نے اسی پر زور دیا ہے۔ ویس (H. Ulrici ۱۸۶۶ chr. II. Weisse) الریائی (۱۸۴۳) اور فکٹی (Fichte ۱۸۴۹)۔ اس امر پر کہ اخلاق نے الہی مابعد الطبعیت کے بنانے میں جو کام کیا ہے اس سے اونکے مسئلہ کا نام الہیت اخلاقی Ethical

بقیہ حاشیہ منقول گذشتہ۔ میں برہم سماجی فرقے کا یہی مذہب ہے گو کہ وہ بزرگان دین کا احترام کرتے ہیں مگر رسالت کا اعتقاد نہیں رکھتے اور یہ لوگ اکثر مبعود کو برنٹ قرار دیتے تھے اس کو مان کہہ کے یاد کرتے ہیں۔ ۱۲ء

theism ہو گیا۔ وہ دلیلیں جن پر کسی مفروضہ الہیت کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے وہ لہذا موقوف ہے مخصوص مابعد الطبعی رائے پر اوسکے مصنف کے۔ ارسطاطالیس کے دہی مبادی نہیں ہیں جو افلاطون کے ہیں۔ نہ لائیبٹز کے وہ مبادی ہیں جو دی کارٹس کے تھے نہ ہربرٹ یا لوئز کے مبادی اور کانٹ کے ایک ہیں۔ یہ قاعدہ ہے کہ مختلف حکمائے جو اولہ الہیت الٰہیت کے بیان کئے ہیں انکو عزائم اثبات و بعد خدائے تعالیٰ کے تحت میں لاتے ہیں۔ بعض ثبوت علم الوجود سے بعض فلسفہ کائنات سے بعض تفقید (طبعی الٰہی) بعض منطقی اور بعض اخلاقی ثبوت سمجھے جاتے ہیں۔ ایک اور ثبوت یعنی اتفاق جمہور کو بھی اس فہرست میں بڑھا سکتے ہیں۔ اسپر غور کر نیکی یہاں ضرورت نہیں کیونکہ یہ الہیت کے نقطہ نظر سے صحیح ہے۔ ان باقی پانچ میں سے کوئی بھی سوا اخلاقی ثبوت کے ایسا نہیں جو الہیت سے مخصوص ہے۔ انہیں سے ہر ثبوت الہیت اور وحدت وجود پر بھی بعینہ جاری ہو سکتا ہے۔

۳۔ (۱) مختلف صورتیں علم الوجودی ثبوت کی ضرورت نہیں ہے کہ انہیں سے ہر ایک پر یہاں جداگانہ بحث کی جائے۔ غلامہ سب کا درہل استدلال خدا کی ہستی کا اوسکے مفہوم سے ہے ایک صورت ثبوت کی مثلاً اس طرح جاری ہوتی کہ اوس کا وجود کمال ہے اسپر یہ حجت لائی جاتی کہ تصور کمال وجود کا غیر وجود یعنی عدم کساتھ منافات رکھتا ہے۔ یعنی وجود ایک ضروری وصف ایسے مفہوم کا ہے جو کہ کمال مطلق ہستی ہے۔ دی کارٹس اور لائیبٹز کا اس رائے پر پورا اتفاق ہے۔ یہ سچ ہے کہ لائیبٹز نے دی کارٹس کے خلاف یہ بیان کیا ہے پہلا کام اس ثبوت میں یہ ہے کہ مفہوم ایک حقیقت مطلقہ یا کمال مطلق کے وجود کا ثبات کیا جائے اس طرح کہ اوس مفہوم کساتھ کوئی نقیض نہ پایا جائے۔ لیکن اسکا استدلال کے منطقی جزی سے کوئی لگاؤ نہیں ہے۔ اگر مفہوم کے ساتھ نقیض کا تصور نہیں ہے یعنی ممکن نہیں ہے تو حقیقت اس معروض (خدا) کی جیسے مفہوم دلالت کرتا ہے ایسا ہی لائیبٹز کے نزدیک بھی ضرورتاً ثابت ہے جیسا دی کارٹس کے نزدیک ثابت ہے۔

کانٹ کے پہلے جو فلسفی اٹھارویں صدی میں گذرے (کرسیس Crusius)

مثلاً جرن میں اور ہیوم Hume (انگلستان میں) انہوں نے علم الوجود سے جو حجت

لائی گئی ہے اور پھر ٹھیک اعتراض کیا ہے۔ کانٹ کا اعتقاد وجود خدا کے اثبات کا ایسا  
انتقاد تھا جس سے اس کو ناقص الاول کا لقب ملا۔ کانٹ نے صرف یہ کام کیا تھا کہ  
اعتراضوں کو ایک جگہ جمع کر دیا تھا اور اس کو علم العلم کے حوالہ سے تحریر کیا تھا۔ کانٹ  
کہتا ہے کہ وجود کسی مفہوم کا ایسا وصف نہیں ہے جو اور وصفوں کے ساتھ ہو۔ یہ ایسا  
محمول ہے جس کو ہم صرف ایسی چیزوں پر جاری کر سکتے ہیں جن کا تجربہ ممکن ہے یا جن کا  
ادراک ہو سکتا ہے اور وجود سے کوئی خاص تعین اور چیزوں کے مفہوم کو نہیں حاصل  
ہوتا۔ لہذا کوئی فرق درمیان ممکن اور بالفعل موجود کے نہیں ہے اس معنی سے کہ  
ادراک کی مواد ممکن ایک وصف کا (تکمیل امکان) میں ناقص ہے اور یہ وصف بالفعل  
موجود کے ساتھ لگا ہوا ہے۔ از روئے ادراک دونوں ایک ہیں۔ لہذا ہم بغیر ضرور  
شغب کے ایک تصور کے امکان سے اس کے وجود کے امکان پر رجحان لاسکتے ہیں۔  
لیکن اس شے کی حقیقت یا وجود (بالفعل) پر استدلال نہیں کر سکتے یعنی جو شے  
اس مفہوم کے مطابق ہے۔

۴۔ ہیگل نے علم الوجود کے ثبوت میں ایک جدت کی کہ وجود مطلق کا وجود  
اور مفہوم بعینہ ایک ہی ہے لہذا فی الواقع اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خدا کے تصور کے  
مطابق نفس الامر کی حقیقت موجود ہے۔ اس صورت بیان سے علم الوجود کے ثبوت  
کی صحت کا ثبوت اور عدم ثبوت دونوں ہیگل کے اصول عقل مطلق کیساتھ ثابت  
اور غیر ثابت ہوتے ہیں اگر یہ اصول صحیح ہیں تو ثبوت جو ہیگل نے پیش کیا ہے صحیح ہے  
ورنہ خیر۔ لیکن بد قسمتی سے وہ اصول غلط ہے۔ لہذا ایک منطقی خیال پیش کرتا ہے  
اگرچہ وہ اس خیال کو کوئی واقعی استدلال نہیں سمجھتا یہ ایک اسے خط خیال چلتا  
ہے جو کہ علم الوجود کی دلیل سے مشابہ ہے وہ کہتا ہے اگر سب سے بڑا موجود نہیں ہے

۵۔ خلاصہ مطلب یہ ہے کہ تصور سے محض امکان پر استدلال ہو سکتا ہے نہ وجود نفس الامر

پر نا فہم ۱۲ ۵۰

۶۔ عقل مطلق سے مراد ہے وہ نظامات فلسفہ کے جو عقل کی صحت کو علی الاطلاق فلسفہ کی بنیاد

قرار دیتے ہیں ہیگل کا فلسفہ خصوصاً ۱۲ ۵۰

تو سب سے بڑا موجود ہو بھی نہیں سکتا۔ اور یہ ناقابل فہم ہے کہ سب سے بڑی چیز جو اور اُنک میں آتی چاہئے کہ موجود نہ ہو۔ اس تقریر سے اگرچہ لفظوں کے ہم پیر سے فی الجملہ سلی ہو جاتی ہے مگر ہلکو اسپر غور کر کے اوقات قرار نہ کر سکی ضرورت نہیں ہے یہ تقریر ہلکے ہی خیالات کے احاطہ سے باہر نہیں لی جاتی یہ مدبرک کو ثابت کرتی ہے نہ کہ موجود کو۔ علم الوجود کے استدلال سے ملتی ہوئی دی کا ریس کی رائے ہے کہ ہمارا تنقل صرف آدمی کو پیدا کر سکتا ہے جو ہمارے لئے یا اس تصور کے لئے مناسب یا کافی ہے۔ لیکن ہمارا تنقل محدودیت نہایت اور نقصان کا لباس پہنے ہوئے ہے پس اگر ہم تصور غیر محدود کامل ہستی کا حامل کریں تو وہ تصور ہمارے تنقل کا پیدا کیا ہوا نہیں ہے بلکہ وہ کسی ایسی حقیقت سے نکلا ہے جو اس کے مثل ہے۔ اور صدق الہی ہو جاتی ہے ضرورت ہمارے تنقل کے صدق کی۔

(۲) ایسی کے متعلق وہ منطقی ثبوت ہے جو کوٹرنڈن برگ (۱۸۷۲ء) نے

پیش کیا ہے۔ انسانی تنقل کو اپنے محدود ہونیکا علم حاصل ہے لیکن اسپر بھی وہ ایک حد فاصل سے گزرنا چاہتا ہے۔ اسکو معلوم ہے کہ اوسکا وجود اور اشیاء کا محتاج ہے لیکن اوسکی روش یہ ظاہر کرتی ہے کہ وہ خود ادنکو معلوم یا یقین کر سکتا ہے۔ یہ یقین بذات خود متناقض ہوتا اگر صدق کو ہم حقیقی معنی میں تسلیم نہ کر لیتے یا اشیاء کے قابل ادراک ہونیکو نہ مان لیتے۔ تنقل اتفاق کا ایک کرشمہ ہوتا یا مایوسانہ حرات ہوتی اگر خدا کے تعالے جو عین صدق ہے تنقل کا سرشمہ نہ ہوتا اور شے کو اس کے تنقل کے ساتھ ربط نہ دیتا۔ اس جمعیت میں اسکا دیکھنا دشوار نہیں ہے کہ سرشمہ کہاں ہے ادراکیت (یا قابل ادراک ہونے) میں یا صدق کی معروفی ضمانت ایک سچی ہستی میں ہے۔ تو یہ کہنا زیادہ صحیح ہوتا۔ چونکہ کل انسانی عقل اور علم مناسب رکھتے ہیں مفروض کیا کہ یا مفروض کے صفات کے ساتھ ادنکا طبیعی اور تحقیقی لگاؤ صرف مفروض کے حدود کے اندر ہے۔ اگر ہم ان حدود کے آگے جانا چاہیں تو ہلکونی لفظیں اور جدید تعریضات کام لینا ہوگا یہ ممکن ہو تو ہو لیکن ہماری سمجھ تو اس مقدار سے جو ہلکونی کی ہے بڑھ نہیں سکتی۔

۵۔ (۳) قسمی (کائنات سے جو ثبوت خدا کی ہستی پر ہے) ثبوت میں

اس واقعہ سے استدلال کیا جاتا ہے کہ عالم کے وجود کی ایک علت غائی ہونا چاہئے اس ثبوت کی یہ خوبی ہے کہ ایسے اعتراض کیا گیا ہے اور یا حرکت کے قدم کی توجیز سے ارسطاطالس نے ایک خاص طرز بیان اختیار کیا ہے وہ کہتا ہے کہ ایک محرک اول کا ہونا ضرور ہے۔ اور افلاطون نے اس سے پہلے خدا کے تعالیٰ کی قدرت تخلیق پر زور دیا ہے۔ یہ ثبوت ہمیشہ متاخرین کے فلسفہ میں بار بار آتا ہے اگرچہ جدید وجوہ اس کے ثبوت میں انہیں پیش کئے گئے۔ اسباب کی تلاش سے کائنات میں علت بعبیہ کا پتا چلتا ہے۔ پھر آخر کار ہمارا علم اشیاء ایک نقطہ پر پہنچ کے ٹھہر جاتا ہے۔ ہمارے سامنے وہ امور آتے ہیں جنکو ہم نہیں سمجھ سکتے۔ لیکن ایسے واقعات جن کو دوسرے واقعات سے ہم استخراج نہیں کر سکتے اور برعکس اتفاق کی مہر لگی ہوئی ہے اگر ہم کہیں کہ مادہ اور اس کے حرکات کی مزید توجیہ ہم نہیں کر سکتے تو اہم انہیں میں ایسی واقعہ تک پہنچ گئے ہیں جو کہ باد ہوائی ہے یا یوں کہو کہ ایسا واقعہ جس کا سبب مفقود ہے اور اگر ہم اور کوشش کریں اور اس اخیر واقعہ کو بخت و اتفاق کی مملکت سے خارج کر دیں تو ہم کو ایک ایسا موجود ماننا پڑتا ہے جسکی تعریف یہی ہوتی ہے کہ وہ کائنات کا خالق ہے علت العلل علم مطلق وغیرہ۔

166

(۸) اس ثبوت کی بھی کامل تردید کانٹ کے ہاتھوں ہو چکی ہے۔ کانٹ کہتا ہے کہ علت ایک مقولہ ہے جو صرف ایسی چیزوں پر جاری ہو سکتا ہے جو عالم شہو میں ہیں۔ اور تجربے سے ثابت ہیں یہ واقعہ مفروضہ (یا معطیہ) سے تجاوز نہیں کرتا اور عالم کی وہ علت جو مافوق الفطرت ہے وہاں تک اسکی رسائی نہیں ہے۔ مزید برآں یہ کہ اگرچہ تصور اتفاق کا صحیح ہے تجربے کے جزوی واقعہ کے لئے یہ نتیجہ اسی سے نہیں نکل سکتا کہ کل عالم کو صرف ایک واقعہ اتفاقی تصور کریں جسکا سبب ضرور ہے کہ ایک ایسے وجود میں ہو جو خود عالم سے خارج ہو۔

(ب) یہ بھی واضح رہے کہ قسمی ثبوت سے الہیت الہیت کے لئے

سے متن میں نقل مطلق ہے ہم نقل کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر نہیں کرتے لہذا میں علم کہنا مناسب ہے ۱۲۔

مفید نہیں اس سے محض الہیت ثابت ہو سکتی ہے۔ عقلاً بھی ہمارے علم میں کچھ افزائش نہیں ہوتی جب ہم کائنات کے اوس طرف قدم بڑھاتے ہیں۔ یا تو ہم مادہ اور حرکت کے قدم پر ٹھنک جاتے یا دونوں کو خدا کا فعل تصور کرتے ہیں نظریہ مذکورہ کے لئے دونوں یکساں ہیں کیونکہ واقعی استخراج عالم کا خدا کی قدرت سے ناممکن معلوم ہوگا اور یہی تعریف علت العلل (علت اخیرہ) سے صرف ایک ٹھہرنے کا مقام ملتا ہے جو خود اختیاری سا ہے۔

(ج) لیکن بالآخر یہ لاتناہی تلاش سبھی تحقیقات کی حسب شرائط یا حالات مفروضہ صرف اس دریافت کے لئے ہے کہ ایک ناظم اصول لمبائے (دیکھو ص ۳) جس سے آگے جانا ممنوع ہو کہ ہم اپنی تحقیقات کے اثنائیں کہیں نہ ٹھکریں اور یہ بھی ہلکو سکھایا گیا ہے کہ ہر مقام جہاں ہم توقف کرتے ہیں محض دفع الوقتی کے لئے ہے تاکہ ایک ایسا مقام لمبائے جہاں ہم آگے بڑھنے کے لئے اور تحقیقات کو جاری رکھنے کے لئے بلیغ آزمائی کر سکیں۔

۶۔ مقصدی ثبوت (علت فائیدہ) عالم اسباب کی ہر شے کے معلل باغراض ہونے سے دیا جاتا ہے۔ یہ انتظام ایک خالق حکیم ودانا کا ہے جس نے ان اغراض کو پیدا کیا اور ہر غرض کا انجام اُسکے ہاتھ میں ہے۔ اور چونکہ مقاصد اغراض پر تجربی برہان جاری ہو سکتی ہے اور اوس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ ایک حکیم کا فعل ہے پس خالق ضرور ہے کہ حکیم ودانا ہو۔ یہ مقصدیت قدیم فلسفہ میں بھی اپنی جاتی ہے اور کانٹ نے اسے باب میں کہا ہے کہ یہ ثبوت سب سے واضح ترین ہے اور اس قابل ہے کہ اس پر غور کیا جائے۔ ہر برٹ نے بھی اس کو فلسفہ مذہب کا مبدا قرار دیا ہے اور اسی سے بحث و مباحثہ کی ابتدا کی ہے لیکن مثال پہلے دو ثبوتوں کے اسکو بھی ناکافی سمجھنا چاہئے۔ اولاً تو حسب رائے کانٹ ہم اس سے ایک صنایع یا بانی (معمار) پر استدلال کر سکتے ہیں وہ بانی جس نے اس عمارت کا تجویزی خاکہ کھینچا کیونکہ مقصدیت عالم کی اوسکی صورت سے ظاہر ہوتی ہے نہ مواد سے۔ ثانیاً کانٹ کہتا ہے کہ مقصدی معروض ایک موضوعی ذہنی اصول ناظم ہے اور مافوق العظمت نتائج کے لئے مستعمل نہیں ہو سکتا۔ بالآخر یہ امر



مشوک ہے کہ (دیکھو ۱) آیا مقصدی نظریہ کا یہ منشا ہے کہ وجود کائنات کی توضیح کے لئے ایک حکیم جیسے افعال معلل باغراض ہوں اور اسکی ہستی کو مقدم ماننا ضروری ہے۔ (یعنی وجود کائنات بغیر ایک حکیم دانہ کے فرض کرنے بغیر محال ہے)۔ تجربہ سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ آثار حیات سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ ترتیب اجزاء اور افعال کی مقصدی ہے۔ مقصدی ثبوت سے تمام عالم کو نظام اغراض سمجھنا ہوتا ہے۔ اس صورت کو بھی حقیقتاً ہم ثبوت نہیں کہہ سکتے۔

بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ اگرچہ انیس سے کوئی ثبوت بذات خود کافی نہیں ہے لیکن سب میں مل جل کے ثبوت کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ غلط ماننے کے قابل نہیں ہے البتہ وہ وجہ جو کائنات نے بیان کی ہے کہ کوئی ثبوت انیس تنہا کافی نہیں ہے بلکہ انیس سے ہر ایک دوسروں پر موقوف ہے۔ قسمو سی ثبوت موقوف ہے علم الوجود کے ثبوت پر اور مقصدی ثبوت پھر ادن دونوں پر موقوف ہے یعنی قسمو سی اور علم الوجودی ثبوت پر۔ اور بات یہ ہے کہ اگر بنیاد مستحکم نہیں ہے تو جو عمارت اوپر کھڑی کیٹھی وہ بھی کسی طرح خطرے سے خالی نہیں ہے۔

۱۳۱۔ اخلاقی ثبوت خدا کی ہستی کا یا تو اخلاقی قانون کے موجود ہونے سے ایک متقن پر رجعت لاتا ہے۔ یا نیکی اور سعادت کی منافات سے ایک ایسے وجود پر استدلال کیا جاتا ہے جو خیر محض اور قادر مطلق ہے۔ جس نے ان دونوں کو مرتب کر دیا ہے۔ لیکن (۱) یہ واقعہ کہ مطلق اخلاقی قانون عالم میں موجود ہے یہ کلیہ ابھی ثابت نہیں ہوا ہے اور (ب) اخیر میں ہمیں اسکی کوشش کی تھی اور یہ کوشش کامیاب بھی ہوئی ہے کہ اخلاقی نواہیس کو ارتقائی نقطہ نظر سے موجب کرنا چاہئے ان دونوں سے ہر اعتراض استدلال کو باطل کر دیتا ہے اور متقن کا وجود ثابت نہیں ہونے دیتا۔ بہر طور تجربی منافات جو کہ درمیان ایک ایسی ہستی کے لئے جو اخلاقی مطلوبات کے موافق ہو اور ایک ایسی حیات کے جو بالکل کسی فرد بشر کی آرزوں کو پورا کر دے یہ منافات ایسی نہیں سمجھی جاسکتی کہ یہ کافی وجہ ہے کہ الہی قانون کی ہستی کا بطور اصول موضوعہ کے مان لینا واجب ہے۔ کیونکہ (۱) اس دلیل کے یہ معنی ہیں کہ ایک خواہش الہی موجود ہے جو یہ چاہتی کہ نیکی کا عوض

خوش حالی اور مرزدہ حالی سے ہو (جو نیک ہو وہ دنیا میں خوش و خرم ہے) اور ایسے بھی زمانے گزرے ہیں جبکہ ایک یقینی علامت اخلاقی سیرت کی یہ قرار پائی تھی کہ ایسی خوشی اور غری سے احتراز واجب ہے اسلئے کہ دنیا کی مرزدہ حالی حقیر ہے مزید برآں (ب) اس ثبوت میں دو امر مافوق عقلی تبادلی کے واقع ہیں۔ جس طرح ان دونوں مسئلوں میں توفیق کیجئے اور اسکا مقتضا صرف یہی نہیں ہے کہ خدا ایک شخصی وجود رکھتا ہو بلکہ یہ بھی ضرور ہے کہ فرد بشر بھی غیر فانی ہو۔

پس نتیجہ اس تمام بحث کا بالکل نفی میں نکلتا ہے۔ خدا کی ہستی کے اگرچہ پانچ ثبوت دئے گئے ہیں انہیں سے کوئی بھی ثبوت کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اور پانچوں کو بلا نیکیا بھی وہی نتیجہ ہے جو انہیں سے ہر ایک کا ہے۔ بطور دیگر جو اور ہم نے بیان کئے انہیں سے کوئی بھی اس مسئلہ پر کوئی اثر رکھتا ہے امکان (دن تصورات کے جنکا موصود توحید کی جانب ہے اور علی اغراض جو الہیت کے مفروض تک لیجاتے ہیں اگرچہ نہ انہیں سے کسی میں نظری صحت موجود ہے نہ اسکی ضرورت ہے۔ مثلاً توحید کا نشرو مانا نظری مابعد الطبیعت کی زمین پر نہیں ہوا ہے بلکہ اسکا مبدا مذہبی مقتضیات ہیں اور اسکو نظریہ کائنات کی حیثیت مذہب نے بخشی ہے۔ اور کسی مذہب نے اس اقتضا کی اجازت نہیں دی کہ کائنات کے وجود کی توضیح سے توحید ہی نظریہ کو دریافت کریں۔

۸۔ ابتدا مبعودیت deism کی ہر برٹ سے ہے جو خیر بری کا رہنے والا تھا (۱۶۳۸)۔ اسکی یہ خواہش تھی کہ فطری مذہب کو لوگ مانیں ایسا مذہب جسکی مقتضی عقل ہو اور عقلاً ثابت ہو بمقابلہ تاریخی مذہب کے جسکی بنیاد استناد پر ہے کسی مذہب کو یہ حق نہیں کہ یہ القاب حاصل کرے جبکہ عائذنا سے اسکو مسلم نہ مانا ہو مذہب کا مفہوم یعنی وہ عنصر جو تمام صورتوں میں مذہب کی مشترک ہے۔ اسکی سچائی کی دلیل (یعنی تمام عالم نے کوئی نہ کوئی مذہب مانا ہے یہ امر نفس مذہب کی حقیقت کی دلیل ہے)۔ مواد ان تصورات کا مصنف مذکور نے پانچ فضا یا میں مرتب کیا

۱۰۔ یعنی قابل تعلیم اشخاص اسکی بانی اور اسکی ماننے والے تھے ۱۲۔

جو مسلمہ جمہور ہیں اور ان اصول کی صحت علی العموم مان لی گئی ہے، ایک اعلیٰ ترین ہستی کا اقرار اور اس کی عبادت کا فرض ہونا یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہی اور دیانت بہت ہی ضروری اجزاء مذہب الہی کے ہیں۔ جملہ مذاہب تو یہ اور سزا و جزا کو بھی مانے ہیں اور یہ بھی مانتے ہیں کہ انعام اور عقوبت اس عالم میں ہوگی۔ (دی ازم) معبودیت کے بانی کا یہ عجیب اعتقاد تھا کہ ابتدائی پیدائش انسان میں یہ خالص کلی تصور موجود تھا یہ اعتقاد اٹھارہویں صدی تک جاری رہا اور وہ یہ بھی مانتا تھا (نمود باللہ) کہ خاص خاص تاریخی مذاہب بعض اشخاص کی چالاکی اور فریب سے نکلے ہیں۔

جان لوک نے ٹی ازم کو اور بھی متعین کیا وہ انکار کرتا تھا کہ جمہور مانے کا اتفاق مذہب کے تصور اور ہستی الہی کی عبادت پر ہرگز نہ ہوا تھا۔ اور اس نے مفہوم الہی کی توضیح اس طرح کی کہ انسان کی قابل قدر صفات کو ملا جلا کے الہ کا تصور نکلا اس میں انسان کی عمدہ صفات کی کرشمہ سنہی اور کراست کو بڑا دخل ہے۔ لوک نے خدائے نقائے کے ثبوت کی بنیاد فسموسی بحث پر رکھی۔ خاص مائندے مذہب بہت معبودیت کے لوک کے بعد جے ٹولنڈ (دیکھو صفحہ ۲) اور ایم ٹینڈل ہونے آنکے زمانے سے اور اسکے بعد اس مذہب کے پیرو فرانس اور جرمن میں ملتے ہیں۔ ڈی والیئر (۱۷۶۸) اور ریمروس (۱۷۶۸) سر آندر ونگار ہوئے ان دونوں ملکوں میں یعنی (فرانس اور جرمن میں)

معبودیت ڈی ازم جس کے بڑے بڑے سرگرم پیرو اسی صدی میں (مثلاً) طامن کل ۱۸۶۲ دیسی ہی دلیوں پر قائم ہے جن پر الہیت تھی ازم کی بنیاد ہے خدا ایک وجود مافوق الفطرۃ ہے کائنات کے باہر اور اسکے اوپر ہے وہ خالق کائنات ہے۔ لیکن اس نے اشیاء کی ایسی عمدہ ترتیب و تالیف قائم کی ہے کہ من بعد اس میں دخل دینے کی ضرورت نہیں ہے اور یہ اس کی شان کے خلاف بھی ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ عللاً دیکھا جائے تو الہیت اور لا الہیت کے قریب قریب ہے کیونکہ شخصی انداز کا اظہار ایسی ہستی کی نسبت جو دنیا کے معاملہ میں کوئی دخل نہیں دیتا اگر ہوگا تو بالکل عام تقسیم کا سا ہوگا (یعنی جو تقسیم اور

موجودیت خوف ورجا کے ساتھ ہوتی ہے اس کے معنی ہی اور ہیں بخلاف ایسی تعلیم کے جو ایک بے تعلق عظیم الشان ہستی سے ہو سکتی ہے (بطرح الہیت کا ثبوت ہے ویسا ہی کچھ معبودیت کا بھی اور چونکہ معبودیت علی طور سے غیر مشتمل ہے یہی سبب اس کے رفتہ رفتہ غائب ہو جانا ہوا۔ دنیا کچھ اچھی نہیں تھی اور اس سے معلوم ہوا کہ (معاذ اللہ) خدا کی ہستی ناکامل ہے اگر وہ اس پر مجبور ہے کہ دائماً مقصور رہے کہ دنیا کو محکوم رکھے اور اس کی ترقی کرتا رہے۔ کبھی طور سے مذہب معبودیت کو خوارق عادات (معجزات و کرامات سے دشمنی ہے۔ لیکن (ڈی اسٹ) معتقد کا ماننے والا اگر خدا کے تصور میں استوار ہو۔ جس تصویر میں اس کے نزدیک ایسے صفات ہیں جسکا پر تو انسان میں موجود ہے۔ تو اس کو یہ اقرار کرنا پڑیگا کہ وہ خدائی مصلحت اور مشیت کو ہرگز نہیں سمجھا دنیا کے بنانے سے اس کی کیا مشیت تھی یا کون سے امور اس کی شان کے منافی ہیں اور کونسے غیر منافی۔

وحدت وجود کا مذہب آج کل بہت مانا جاتا ہے یہ وہ قسم الہیات کی جو مسئلہ واحدیت monism کے منافی پیرروں کے دلخواہ ہے (یعنی جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ کائنات کا مبدو صرف ایک ہی عنصر ہے) (دیکھو صفحہ ۱) لہذا مسئلہ واحدیت کے متعلق چند در چند رائیں دیکھتے ہوئے ہم یہ استدلال کر سکتے ہیں وحدت وجود کے نظریات سے ایسی ہی کچھ اختلافات ہیں۔ نفس الامر میں ہم درمیان جزوی اور کلی وحدت وجود کا امتیاز کر سکتے ہیں۔ اور اس اختلاف کی بنیاد مفہوم ذات خدا کے مواد کا اختلاف ہے۔ کلی مذہب کے وحدت سے خدائے تعالیٰ بعینہ مجموعہ عالم ہے یا کسی اور تخصیص کے جزوی وحدت وجود مجموع عالم کی کسی خاص صفت کا اعتبار کیا جاتا ہے اور اس کو ربط دیتے ہیں خدا کی ہستی سے۔ مثلاً مادیین جو خدا اور عالم کی وحدت کا اقرار کرتے ہیں یہ لوگ طبعی وحدت وجود کے ماننے والے ہیں یعنی ایسی وحدت وجود جو خارجی فطرت کو مفہوم یا تصور ذات خدا کے مساوی مانتے ہیں۔ روایتیں عالم کے باطن کو یا روح عالم کو خدا مانتے ہیں۔ ایک روحانی وحدت وجود بھی ہے۔ فلکی کے نظام میں اخلاقی وحدت وجود داخل ہے اس کے نزدیک اخلاقی ترتیب جو عالم میں پائی جاتی ہے یہی خدا کی ہستی کا منظر ہے، ہیکل

کا اعتقاد تھا کہ تصور مطلق کا پر تو ہے خدائے تعالیٰ کی ہستی کا یہ منطقی وحدت وجود ہے  
 کہ اس (دیکھو ۱۲) کا یہ مقصود تھا کہ الہیت اور وحدت وجود میں توفیق دے  
 وہ مسکرو وحدت Pantheism فی الکثرت و کثرت فی الوحدت خدا بعینہ  
 کائنات سے بالاتر اور کائنات میں موجود ہے: و علیٰ ہذا القیاس اس فہرست  
 میں تمام اقسام وحدت وجود کے اور ان کے جملہ اختلافات داخل نہیں ہیں (ان کے  
 سوا اور بہت سی صورتیں ہیں) واحدیت کی دلچسپی جسکی مضموم دلچسپی گل زمین  
 کی طرح نئے نئے گل بوٹے دکھاتی ہے اور پاشان اور پریشان کثرت وحدت  
 وجود کی یقیناً منجملہ وجود خاص یہ بھی ایک وجہ ہے کہ اس کے متعدد طرفدار اور مؤید  
 ہو گئے کسی ایسے زمانے میں جو صحت عقل کے مخالف ہو جیسے کہ زمانہ حالیہ میں۔

۱۔ کلی وحدت وجود کا تاریخی اظہار دو خاص صورتیں ملتا ہے ایلیمی  
 فلسفہ اور فلسفہ اسپینوزا میں۔ ذنون اور برمانیدس وجود کو بعینہ ذات خدا کا تصور  
 سمجھتے تھے اور چونکہ کوئی شے وجود سے خارج نہیں ہے لہذا مجموع عالم ذات  
 خدا ہے اور اسپینوزہ کو اس کے کہنے میں بھی تامل نہوا (جیسا کہ جیور وینو بروٹو نے  
 deus sive naturam اونے پہلے کہا تھا) (دیکھو ۲) خدا نفس فطرت ہے  
 وہ امتیاز کرتا ہے فطرت بحیثیت فاعل اور فطرت بحیثیت منفعل میں۔ خدا پیدا  
 کر نیوالی اہل ہے یعنی فاعل اور فطرت مخلوق ہے یعنی منفعل۔ کلی وحدت وجود  
 کم و بیش وضاحت کے ساتھ جمالیات کے رسائل میں اور فلسفہ مذہب میں بھی پایا  
 جاتا ہے۔ انفعالی احساسات و جذبات جو عالم شعور میں ظہور کرتے ہیں جب  
 کوئی فطرت پر غور کرنے میں مستغرق ہو جاتا ہے یا جسی مصنوعی شے کی خوبویں  
 میں وہ گویا ذات (انسان) کا محو ہو جانا ہے یا شخصیت کا سچ دینا یا غرق ہو جانا  
 اپنے ماحول میں اب وہ اس وقت گویا کہ کوئی شخص واحد نہیں ہوتا بلکہ عالم میں فنا  
 ہو کے اوس میں مل جاتا ہے اور اسکا ایک جز ہو جانا۔ یہ حالت البتہ خوش آئند ہے  
 لیکن وحدت وجود کی قبولیت کے لئے کوئی سند یا کافی علت نہیں ہے! الہیت

۶۔ نظر دریا میں تو مل جائے تو دریا ہو جائے۔

(دہریت) اور الہیت دونوں سے احساسات اور جذبات بےحوث عنہ کے ظہور کی توضیح بخوبی ہو سکتی ہے۔

لیکن اس کے مادہ اور وحدت وجود کی حمایت کے لئے کوئی دلیل الہیت کی دلیل سے بہتر نہیں موجود ہے۔ اس کے تفصیل بیان کے انتقاد کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ جو اعتراضات ہم نے واحدیت monism پر کئے ہیں جو اس کے قریب قریب ہے وہی اس پر بھی صادق آتے ہیں (دیکھو ص ۱۱) اس مقصد کے لئے ادیسین فی جملہ ترسیم ہوگی۔ علمی مقاصد اور اغراض کے لئے وحدت وجود سے بہت ہی کم تسلی ہو سکتی ہے یہ نسبت الہیت کے۔ ہم شخصی ارتباط کو فطرت یا ادنیٰ کسی حیثیت کی مانند اور اک نہیں کر سکتے اور اگر کرتے ہیں تو وہ بالکل وہی اور خیالی اور عجیب ہوتی ہے۔

۱۱۔ آخری نتیجہ ہماری بحث کا یہ نکلتا ہے کہ کل ثبوت وجود باری تعالیٰ کے محدوش ہیں اور اس کا نتیجہ دہریت ہے۔ لیکن ہم نے صرف یہ دکھانا چاہا ہے کہ باری تعالیٰ کے مفہوم کی ضرورت کسی عقلی برہان سے ثابت نہیں ہو سکتی اور کوئی چیز علمی تحقیقات میں ایسی نہیں جو ہر کو اس مفہوم تک پہنچا دے۔ اس کا یہ نتیجہ نہیں ہے کہ اور وجوہ موجود ہی نہیں ہیں جن سے ہم بذریعہ مقصدیت کے کائنات کے نظریہ کو قائم کریں۔ اور فی الواقع تمام ایسے حکما جنہوں نے اثباتی تعریف کو خدا کی اپنے فلسفیانہ نظام کے حدود میں داخل کیا ہے ان سب نے مذہبی اور اخلاقی نتائج پر زور دیا ہے جو خدا کے مفہوم سے حاصل ہوتے ہیں۔ دہریت جس کو فنور باغ (۱۸۷۲) L. Fenerbach نے بیان کیا ہے یا جس کو دوہرنگ نے (۱۸۷۲) E. Duhring نے ثابت کیا ہے وہ ایک نظریہ کی حیثیت سے ناقابل بحث ہے لیکن دہریت کے نظریہ کی ناقابلیت جملہ اخلاقی اور مذہبی ضروریات کی نشانی کے لئے اس امر کی کافی دلیل ہے کہ ہر کو ایک محکوم مافوق الفطرت کے ماننے

لے طالب علم کو یاد رکھنا چاہئے کہ کسی شے کے عدم اثبات سے اس کا عدم لازم نہیں اگر نہ ارباب فلسفہ کسی چیز کے اثبات کی غلط ٹھہریں پھر بھی اس چیز کو معدوم نہیں کہہ سکتے وجود باری تعالیٰ کی برہان ہمارا دل و دماغ ہے اور خود فطرت اس کی ہستی پر شاہد ہے قتال ص ۱۲

کی ضرورت ہے جو ان ضرورتوں کو پورا کرے۔ اور سب کے ماوراء اگرچہ مابعد الطبیعت نے برہان سے ثابت کر دیا ہے یا تسلیم کر لیا ہے کہ کوئی خاص الہیات ثابت نہیں ہو سکتی لیکن پھر بھی ایک امر اہم مابعد الطبیعت کو بجالانا چاہئے۔ مابعد الطبیعت سے یہ امکان ثابت ہونا چاہئے کہ الہیات کے مفروض کو کسی اور ذریعہ عالم کے ساتھ ربط ہے کائنات کا علم جس حد تک ہم کو حاصل ہے۔ یہ سیاق اچھا نہیں ہے کہ عقلیات کے بھی کھاتے میں ایک صفحہ پر تو تمام اعتقادی رقوم یعنی ہمارے اعتقادات درج ہو اور دوسرے صفحہ پر رقوم علمی یعنی ہمارے معلومات اور کبھی ان دونوں کی واسطی درست ہو اور کوئی قطعی فیصلہ نہ ہو سکے۔ اس مشکل سے کبھی ہمارا چھٹکارا نہ ہوگا جب تک ہم اپنی اخلاقی اور مذہبی حیات کے مسلمات یا ضروریات کو نظری نتائج علم کیساتھ ربط دے کے مرتب اور مہذب نہ کریں۔ یہ بالکل ہی طبعی امر ہے کہ گذشتہ ادوار وجود کو شناسی عقلیات میں موافقت پیدا کرنی اکثر الہیت کے مسئلہ کے لئے صرف کیجائیں کیونکہ الہیت ایک صورت علم الہیات کی ہے جو ہمارے علمی اغراض کیساتھ موافقت رکھتی ہے۔

کتب اس مقصد پر

J. H. Fichte, Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung.

A. Drews, Die deutsche Speculation seit Kant und besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes. 2 Vols. 1893 2nd Ed. 1895.

(اکثر فلاسفہ کے اقوال کا انتقاد E. Von Hartmann مارٹین کے مطلع نظر سے کیا گیا ہے اونچے رایوں کا بیان اکثر صحیح نہیں ہے نہ امر واقع اور انصاف کے موافق ہے)۔

ان کتب کے ساتھ ملاحظہ ہوں وہ کتابیں بھی جو (فلسفہ مذہب) کے متعلق بھی گئی ہیں۔

## ۳۱ ماہرین علم نفس فرما بعد لطبعیت میں

۱۔ زمانہ حال کی علم نفس کی کتابیں ایک دوسرا تضاد مابعد الطبعی نظریات میں ملتا ہے۔ اول تو ماہیت نفس یا ذہن کے بارے میں اختلاف رائے ہے مسئلہ جوہریت کے اعتبار سے تو یہ تجویز کیا جاتا ہے کہ ایک ایسا جوہر موجود ہے جو ہر شخص کے ذہنی اعمال کی تہ میں ہے۔ اور مسئلہ بالفعلیت سے کل ذہنی اعمال کے مجموعہ کا نام ذہن ہے۔ وہ ذہنی اعمال جو بالفعل اور بلا واسطہ تجربے کے تحت میں ہوں۔ ثانیاً اختلاف رائے ہے لفظ نفسی کی اصلی صفت کے بارے میں عقلیت کی رو سے تو یہ بیان کیا جاتا ہے کہ عقلی اعمال اور اک تصور عقل سرشتیہ اور نیا ذہن اور تمام اعمال کے مختلف اسکے ارادیت کا یہ اظہار ہے کہ ارادے کے منظر ہر نیچے تحریک خواہش جذبات حیات سے ہمارے باطنی تجربے کا تعین ہوتا ہے اور یہی اسکے عناصر ہیں۔

بہلا وصف جوہر نفس کا وہی ہے جو بالعموم جوہر کا وصف ہے یعنی (پائیداری) قیام و ثبات۔ تمام گونا گوں حادثات ذہن کی مظاہر یا اعراض مستقل جوہر کے ہیں۔ ثانیاً وجود جوہر نفس کا بالذات ہے۔ جو دوسرے موجودات سے بے نیاز ہے۔ جوہر نفس اور دوسرے موجودات میں ارتباط ہے لیکن جو کچھ جوہر نفس کو دوسرے موجودات سے برداشت کرنا پڑتا ہے وہ انکو خود واپس دے دیتا ہے۔ ثالثاً جوہر نفس ناقابل فساد ہے لہذا غیر فانی ہے۔ رابعاً اسکی یہ تعریف کی جاتی ہے کہ وہ موجود بسیط ہے یعنی ایسی شے ہے جسکے اجزا نہیں ہیں لہذا ناقابل تقسیم ہے غیر ممتد اور مجرد عن المادہ اور ادسی خاص الخاص اور ذاتی صفت مناسبات رشتی ہے



ہر قسم کے تعدد یا کثرت کے ساتھ۔ اور اس سب کے خلاف بالفعلیت کے نظریہ کا یہ بیان ہے کہ مجموعی ربط مثل ایک شے واحد کے جو ذہنی اعمال میں کسی لمحہ میں پایا جاسکے وہ اعمال جو ہمارے تجربے کے اجزاء ہوں کسی خاص لمحہ میں وہی ذہن ہے اور ہر کو حق نہیں ہے کہ جداگانہ مظاہر مثل حیات فکر ارادہ وغیرہ کے لئے کوئی عمل قرار دیں اور ان مظاہر کے تار و پود کے علاوہ جو مثل شے واحد کے ہونگے ہیں کوئی جدید امر سمجھیں جو اوپر سے لگا دیا ہے۔ (یعنی ذہنی اعمال کا مجموعہ ہے ذہن نہ کہ کوئی اور شے)۔

۲۔ دی کارٹس اصلی بانی مسئلہ جوہریت کا ہے۔ قدیم فلسفہ میں ذہن اور اصل حیات بعینہ ایک شے ہے۔ اور اسلئے قدیم فلسفہ میں کوئی ٹھیک امتیاز درمیان مادی اور نفسی کے نہیں پیدا کیا گیا۔ دی کارٹس کے عہد تک جوہر حائل اور جوہر ممتد میں امتیاز نہ تھا (دیکھو ق ۲) اوس نے جوہر نفس کے تصور کو ایک جداگانہ صورت بخشی۔ لاکٹھم کے فلسفہ میں بھی اسی خیال کا توارد ہوا اگر اوس نے اوس کو نیا لباس پہنایا۔ (دیکھو ق ۱۰) اوس کے نزدیک نفس ایک فرد واحد ہے اور اوس کو قریبی ربط اور افراد سے ہے جسے بدن بنا ہوا ہے۔ یہی دور میں اٹھارھویں صدی کے علم نفس میں سب سے بڑھی چڑھی رہیں۔ یہ مفہوم کہ ذہن ایک جوہر ہے لہذا غیر مادی اور غیر فانی موجود بالذات ہے۔ اوس زمانے کے شعور و ادراک میں ایسا سمایا ہوا تھا کہ کانٹ کو اپنے انتقاد میں پورا زور لگانا پڑا اس امر کے دکھانے میں کہ اس مسئلہ میں مافوق الفطرت عنصر شامل ہے کانٹ نے اسکو خوب واضح کر دیا۔ زمانہ محال کے قریب ہر برٹ اور لوٹز جوہریت کے ماننے والے تھے۔ ہر برٹ ذہن کو ایک ایسی حقیقت قرار دیتا ہے جسکی مفرد صفت سے ہم واقف نہیں ہیں۔ ہمارے تجربات یعنی وہ تصورات جو آستانہ شعور پر گزرتے ہیں ایسی کوششیں ہیں جسے یہ شے حقیقی یعنی ذہن اپنی ذات کو محفوظ رکھنا ہے اوس ارتباط کے ساتھ جو اوسکو اور موجودات سے ہے۔ (دیکھو ق ۳)۔ لوٹز کا بیان یہ ہے ”واقعہ شعور کی وحدت کا بعینہ واقعہ جوہر کے وجود کا ہے۔“ ہر ذہن ہر طور وہ چیز ہے جسکا ظہور اوسکی ذات سے ہوتا ہے، یہ ایک وحدت ہے جو متعین تصورات حیات اور کوششوں میں ہے جو ہر ذہن کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو اسرار میں داخل ہو اور ہمارا باطنی تجربہ

جو مالا مال ہے اس کے عقب میں لگا دیا گیا ہو۔ اس مقام پر لوٹ کر رائے قریب نظریہ بالفعلیت کے پہنچ گئی ہے پس اگر فرق ہے تو فقط نام کا فرق ہے۔

۲۔ نظریہ بالفعلیت تاریخ فلسفہ میں کچھ زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔

چند ہی روز ہوئے کہ بالفعلیت صریحاً جوہریت کے خلاف ہو گئی۔ ہم ادنیٰ ابتدا کا

تیا ہیوم کے مسئلہ سے لیتے ہیں ہیوم کا مسئلہ یہ ہے کہ اس کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ

ایک شخصی نفسی وجود فرض کیا جائے بلا شک تصور ایک ذہنی جوہر کا ناقابل ادراک

ہے ذہن کا جوہر مجموعہ اور اکات ہے۔ خود ہمارے زمانے کا نظریہ بالفعلیت پر

ہو شکاری کے ساتھ تفصیلی نظر کی گئی ہے دہندت نے اسے یہ نام دیا ہے اور پاسن

نے بھی کام کیا ہے۔ اسکا تعمیری جزیہ ہے کہ اس نے مخالف رائے کا انتقاد کیا یہ انتقاد

بالکل جائز تھا مسئلے کے مسئلہ بالفعل کا کچھ اور دعوے نہیں ہے بلکہ اسکو صرف اسی

سے غرض ہے جو کہ ذہن یا تجربے میں اب اسوقت موجود ہو۔ یہ مابعد الطبیعت نہیں

ہے اس لفظ کے صحیح معنی کے اعتبار سے درآخالیکہ جوہریت نفسیات کی مابعد الطبیعت

ہے اگر اسکو تسلیم کر لیں تو اس کے مقابل کا نظریہ باطل ہو جائیگا اور جو اسکو تسلیم کریں

تو مقابل کا نظریہ ثابت ہو جائیگا۔ مقابل اسکا تجربیت ہے۔ ذیل میں ہم اُن ایراد

کو لکھتے ہیں جو دہندت اور پاسن نے مسئلہ جوہریت پر وارد کئے ہیں۔ ہم مختصر آدھ

عبارات لکھتے ہیں جو بعد انتقاد کے تحریر ہوئی ہے جسکا منشا یہ ہے کہ جس سختی کیساتھ

جوہریت کے مسئلہ پر گفتگو کی گئی وہ اسکی شان سے بہت بعید تھا۔ پہلے چار فقرات

پاسن سے تعلق رکھتے ہیں اور آخر کے تین دہندت کے بارے میں ہیں۔

(۱) ہم سے کہا گیا ہے کہ جوہر نفس قابل ادراک نہیں ہے: ہاں اس میں

تو کوئی شبہ نہیں ہے: لیکن جزو لانیجزلے (ذرے) بھی تو بدرک نہیں ہے۔ اور اعمال

غیر شعور کو پاسن نے بلاتامل مان لیا ہے وہ تو کبھی تجربے کے ممکن سلسلے میں نہیں آتے

اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہاں یہ سچ ہے ذرات کا ادراک نہیں ہوتا لیکن

مرکبات ذرات کے محسوس ہیں اور جس بسیط کے مرکبات موجود ہوں اس کے

مفردات کا تسلیم کرنا ایک قطعی امر ہے۔ لیکن ذہن کی صورت میں اسکا عکس درست

ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں مفردات کا مشاہدہ کلمہ کھلا ہو سکتا ہے یعنی احساسات اور

حسیات کا تجربہ ہوا ہے جو ہری وحدت جو اسکے مطلوب ہے کہ ان عناصر کو جن کا تعقل ہوتا ہے ربط دے سکتا ہے کہ میدانِ ادراک سے خارج ہو۔  
 ۴۔ (۲) پھر ہم سے یہ کہا جاتا ہے کہ جو ہر نفس اور طرقِ نفسی کے تجربوں کا جو باہمی تعلق ہے اوسکا کوئی تصور ہو نہیں سکتا ہے۔ نہ نفسی اور طبیعی آثار کا علاقہ جو مذہبِ واحدیت میں سلیم کیا گیا ہے ہماری سمجھ میں آتا ہے۔ اور اس لئے پاسن Paulsen ذہن کی تعریف اس طرح کرتا ہے "کثرتِ ذہنی طرقِ عمل کی مجموعہ ہو کے ناقابلِ توضیح طریقہ سے ایک وحدت بناتی ہے" خلاصہ یہ ہے کہ نظریہِ فعلیت کا اوس تعلق کے سمجھنے میں جو درمیان مجموعہٴ ذہن اور ارکان کے فرداً فرداً ہے ہو کچھ مدد نہیں دیتا۔

(۳) ہم سے یہ بھی کہا گیا ہے کہ جو ہر نفس کے صفاتِ سلبی ہیں نہ اثباتی لیکن قیام و استقلال (صفاتِ اسبلیہ) سے نہیں ہے بلکہ ثبوتیہ سے ہے۔ اور دوسری جانب وہ خاصیت جو مادے سے منسوب ہیں باہمی تعلقاتِ اجسام کے جو تجربے سے ثابت ہیں اس سے مستثنیٰ ہیں۔ وہ اکثر سلبی ہیں۔

۴۔ نظریہٴ جوہریت سے صاف ظاہر ہے کہ صرف افعال یا اعراض کا وقوع بلا کسی محل یا جوہر کے ناقابلِ ادراک ہے نظریہٴ بالفعلیت کی جانب سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ یہ مشکل فوراً دور ہو جاتی ہے اگر ہو کہ کوئی فعلِ ذہنی مثلاً حس کبھی اکیلا نہیں واقع ہوتا بلکہ ہمیشہ تمام ذہنی زندگی سے مربوط ہے۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ متعدد افعال مجموعاً گویا کہ بنیاد ہر منفرد فعل کی ہے جو کہ اس تعداد میں موجود ہیں! مطلب نظریہٴ کا یہ ٹھہرا کہ مختلف ذہنی اعمال جو وقتِ واحد میں واقع ہوتے ہیں وہ کوئی امرِ زائد بھی ہو نہیں سکتا ہے نسبت انہیں اعمال کے اگر وہ فرداً فرداً واقع ہو۔ مجموعہٴ میں ایک متحد کر نیکی صفت یا فعل پیدا ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے ہر واحد عمل مجموعہ سے تعلق پیدا کر لیتا ہے۔ پس اب یا تو اوس پرانے

مے یعنی یہ تو ہم جانتے ہیں کہ نفس کیا چیز نہیں ہے اور یہ نہیں جانتے کہ کیا چیز ہے ۱۲۔  
 مے مطلق میں سلم ہے کہ موجدِ لایہ کا محمول چاہے کہ وجودی ہو عدی نمبر ۱۲۔

جو ہر کوئی قدر بدلی ہوئی صورتیں مان لیں۔ (اور اسکی طرف پاسن نے اشارہ کیا ہے الفاظ "نا قابل توضیح طریقہ سے" سے) یا وہ "نا قابل ادراک ہونا" جو مذہب جوہریت منسوب کرتا ہے مسئلہ بالفعلیت سے وہ بعد توضیح کے بھی ٹھیک اسی حد میں رہے جہاں پہلے تھا۔ دیکھنا چاہیے کہ اس باب میں یہ سوال پیدا کیا گیا ہے کہ آیا جوہرین کو بذات خود کسی تائید یا بنیاد کی ضرورت تو نہ ہوگی۔ اسکا جواب دیا گیا ہے کہ وصف مستقل بالذات اور قائم بالذات ہمیشہ جوہریت کے تصور کے ساتھ ہی ساتھ رہا کیا ہے۔

۵۔ (۵) ہم سے یہ بھی کہا گیا ہے کہ امتیاز (فنا منہ) منظر اور (نومنہ) شے بالذات کا جسکو کانٹا نے پہلے پہل پیدا کیا تھا اور جسکو من بعد ہر بوٹ نے علامت بلاحم وکاست اختیار کر لیا تھا اوسمیں کوئی دلالت باطنی تجربے کے لئے نہیں پائی جاتی۔ عالم میں ہم چیز و تکامل ٹھیک اویسی طرح کرتے ہیں جیسی وہ ہیں لہذا اسکی کوئی وجہ نہیں ہے کہ ہم ایک ذہنی جوہر کو تجویز کریں کہ وہ شے بذات خود کا کام کرے اور اوسکو مقابل میں اپنے جزوی نفسی تجربے کے لائیں۔ ہم انکو آزادی کے ساتھ تسلیم کئے لیتے ہیں کہ امتیاز منظر اور شے نفس خود کا نفسیات کے تجربوں کیساتھ کوئی لگاؤ نہیں رکھتا۔ بلکہ ہم ایک قدم آگے بڑھتے ہیں اور یہ اعلان کرتے ہیں کہ جہاں کہیں اسکا استعمال کیا گیا ہے غلط ہے بلکہ یہ کہیں گے کہ یہ امتیاز ہی ابتدائی نہیں ہے۔ اور تنہا ہی امتیاز جسکا اثر جوہر ذہن کے تصور کی ساحت میں ہو بالکل معدوم ہے۔ اگلے وقتوں میں ڈی کارٹیس اور لائبنٹز نے جوہر ذہن پر گفتگو کی تھی کانٹا کے زمانے سے پہلے اور لوگ نے بعض وجوہ سے اس نظریہ کی تائید کی تھی ماہرین نفس کے ایک وسیع طبقے میں اس امر پر آجکل اتفاق ہے کہ کسی نہ کسی طرح کا تکملہ اوس چیز کا جسکو ہم اندرونی تجربہ کہتے ہیں ضرور ہے اگر ہم یہ چاہتے ہوں کہ ایک علمی تصور اسکی میدان کا یا موضوع بحث کا حامل کریں۔ نفسی تحریکات جنکا شعور نہیں ہوتا اونکا تسلیم کرنا اور ذہنی ہونا مخصوص نفسی افعال کا مع خواص اور قوی کے جسکی خفیف سی دلالت تامل میں مشکل ملتی ہے۔ وہ اسی عنوان میں آتے ہیں جس عنوان میں جوہر ذہن کا مفروضہ ہے یہ سب بعینہ اوس مطلوب کے پورا کر نیچے ہیں کہ ایک

فصیحہ یا تکملہ اندرونی شعوری حیات کا ہونا چاہئے۔ جو ہر ذہن کی تردید اور ادبی جگہ پر ایک نفسی طبعی جوہر کو داخل کرنا۔ جو اس طرح حاصل ہوا کہ ذہنی خصوصیات مادی جوہر سے منسوب کئے گئے۔ اس طور سے کسی زیادہ مفید یا موجد نظریہ تک رسائی نہیں ہوئی (دیکھو گذشتہ بحث ۱۹)۔

۶۔ (۶۱) یہ بھی کہا گیا ہے کہ جوہر ذہن کی تعریف میں ایک غلط ہو گیا دہی چیز بعینہ جو غیر متغیر قرار دی گئی ہے اسی کو متغیر بھی قرار دیا ہے۔ لیکن جس کسی نے اس نظریہ کو اختیار کیا اوس نے جوہر ذہن کے تغیر کو اسکی طرف منسوب نہیں کیا۔ ہر جوہر کے ساتھ اعراض مظاہر اطوار آثار وغیرہ ہوتے ہیں جو اوس جوہر پر محمول ہوا کرتے ہیں اور اس طرح تغیرات جو واقعی ہماری ذہنی حیات میں ہوتے ہیں وہ اوس جوہر سے منسوب ہوتے جو تجربے کے طور سے مفروض ہے۔

(۷۱)۔ بالآخر یہ کہا گیا ہے کہ جوہر ذہن کا فرض اسلئے بھی مفید نہیں ہے کہ وہ تجربے کے واقعات کو فراہم کرے۔ جسے جواب میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ کوئی مابعد الطبعی مفروض اس مقصد کے لئے مفید نہیں ہے۔ مابعد الطبعی نظریہ صرف علمی تحقیقات کے نتائج کی تکمیل کے لئے مفید ہے۔ تجربی علم نفس کو یقیناً اس جوہر کے بیان اور اوسکے واقعات کے تصور اور توجیہ کے غلط سے آزاد رکھنا چاہئے۔ یہ کہنا کہ ذہن کو حس ہوتا ہے فکر کرتا ہے ارادہ کرتا ہے وغیرہ سے ہم کو کوئی بعیر ان فعلیتوں کی میکانی ساخت کی نہیں حاصل ہوتی۔ لیکن وہ فلسفی جسکو مسئلہ ارتباط نفسی سے اور طبعی مظاہر سے کچھ تعلق ہے اور جو اس نتیجہ پر پہنچتا ہے (جیسا کہ ہم نے کہا) اودن وجوہ پر جو ہم کو بہتر معلوم ہوئے (دیکھو ص ۱۹) کہ اثینیت سے وہ جواب ملتا ہے جو غالباً درست ہے ایسا فلسفی نفسی حقیقت کی ہستی اور اوسکے مستقل بالذات ہونے سے نہ بچ سکے گا اور وہ نفسی کی تہ میں جو وحدت پوشیدہ اوسکو ایک اصول موضوعہ کے طور سے مان لیگا۔

یہ بھی قابل ملاحظہ ہے کہ ہمارے بالفعلیت کے اعتقاد کے لئے یہ لازم نہیں ہے کہ ہم اوسکے مقابل کے نظریہ جوہریت کو ضرور مان لیں۔ لیکن اس کا ثبوت مناسب ہے کہ جو اعتراضات اوسکے خلاف کئے گئے ہیں وہ کیسے طور مجبور

نہیں کرتے لہذا ضرور ہو کہ ہم جوہریت کے اسکان کو تسلیم کر لیں اس کے بعد بھی میرا  
اولا کیا تھا۔

۷۔ تضاد عقلیت اور ارادیت کا مثل جوہریت اور بافعلیت کے بالکل  
ٹھیک نہیں ہوا تھا اور نہ اسکی ایسی تصریح ہوئی تھی جیسی زمانہ حال میں ہو گئی ہے  
قدیم فلسفہ میں اسکا کوئی پتا نہیں ہے چونکہ کوئی کوشش نہیں کی گئی کہ ذہن کے خاصوں  
کو نگہ ثنائی کے صرف ایک ذاتی قفل بنائیں۔ حال یہ ہے کہ پہلی تحریک دی کارپس نے  
کی تھی کہ تعقل ہی ایک خاص وصف جوہر ذہن کا ہے۔ اسپنوزا نے دی کارپس کی  
پیروی کے سوا اس امر کے کہ اوس نے ذہن کو انفرادی طور سے جوہر نہیں سمجھا بلکہ  
صرف ایک طور تعقل کے وصف کا خیال کیا (دیکھو ص ۱۳)۔ اسی کے مشابہ عقلیت  
کے نظریہ کو لائبنٹس نے مشرح کیا اور اوسکے فرماتے نے اس کام کو انجام دیا۔ کلی عقلیت  
جلد افراد کی وہ فعلیت ہے جنکو تصور یا استحضار کہتے ہیں (دیکھو ص ۱۳)۔ مگر  
اس تصور کی ہر ایک کلیت نے اسکو ممکن کر دیا کہ ذہن کو ایک قوت خواہش بھی  
عطا کی جائے جو قوت علم کے ساتھ اور اسکی شریک ہے۔ قوت حس (جذبہ یا  
وجدان) کو تیسری قوت تجویز کیا اور اسکے ساتھ ہی وہ سادہ نظام عقلیت کا  
ٹوٹ گیا۔ پھر کوئی ٹھیک صورت نمائی اس نظریہ کی نہیں ہوئی یہاں تک کہ ہر رٹ  
نے اسکو پھر زندہ کیا۔ اسکے نزدیک تصورات ہی حقیقی محمل شعوری حوادث کے  
ہیں۔ حیات خوشگواہی اور ناخوشگواہی کے ان قوتوں کے زور یا روک (ٹوک)  
سے جو ان قوتوں کو حاصل ہو سکتے ہیں۔ شعور اور ارتسام یعنی خیال خواہش  
یا نفرت کا ایک تصور کے پیدا ہونے سے پیدا ہوتا ہے بمقابلہ بعض موانع یا تقابل  
کے جو کہ دور قیاب تصوروں میں ہو جو ادون موانع کو بہت کر دے۔ حس (جذبہ و  
وجدان) تصور کرنے والی قوت کے فرع ہیں یہ خود مستقل نہیں ہیں اور نہ آثار کی  
جانب سے ہیں۔ ہر رٹ کے تابعین نے اس مطمح نظر پر زیادہ اصرار نہیں کیا لیکن  
کلیت اسکو ترک بھی نہیں کیا۔ یہی فلاسفہ آج بھی عقلیت کے نمایندے ہیں۔

۸۔ پہلا اشارہ ارادیت کا کانٹ کی تصانیف میں ملتا ہے یہ نتیجہ اداسکی  
اخلاقی مابعد الطبیعت کا تھا۔ اگر اخلاقی قانون کے علی الاطلاق سمجھنے کے لئے آزادی

ضروری ہے تو چاہئے کہ آزاد ارادہ ہماری حیات ذہنی کی حقیقت نفس الامری ہو (دیکھو صفحہ ۸) شاپہار نے پہلے پہل کلی نظریہ کائنات کے مضمون کو وسعت بخشی اسکے نزدیک شے بالذات ہمیشہ ارادہ ہے جہاں کہیں واقع ہو خواہ وہ موجودات فطریہ خارجیہ میں ہو خواہ اندرونی حیات میں ہو اور عقل محض ایک بنا بنایا آلہ ارادے کے قبضہ میں ہے کبھی یہ ثانوی افتعال (فکشن) یعنی عقل اپنے کو ارادے کی حکومت سے آزاد کر لیتا ہے یہ صرف انسان میں ہوتا ہے نہ کسی اور جانور میں اور پوری تکمیل کے ساتھ اوس حالت میں جبکہ بلا آمیزش خواہش کے کوئی شخص جمالی تفریح میں مصروف ہو (دیکھو صفحہ ۶) تقریباً زمانہ حال میں ذہنت اور پاسن یہ ایک قابل لحاظ کشش کی ہے کہ ارادیت کو نفسیات کی بنیاد پر ڈال دیں۔ اس مقام پر ہم (مصنف) انگریزی و فرانسیسی فلسفیوں کی جداگانہ جمہتوں کو بیان کرنے کے بعد دیگرے اور اسپرانتادی حاشیہ انصافہ کریں گے۔ پہلے تین پاسن کی دلیلیں ہیں اور اخیر ذہنت کی۔

(۱) سب سے پہلے ہم سے یہ کہا گیا ہے کہ ارادے کی اہمیت کو کلی (نوعی) اور جزئی (افزادی) تکمیل میں ذہنی حیات کی ملاحظہ کریں۔ ہم کسی قسم کے تصورات کو اپنے عقلی طریق عمل کو ادنیٰ درجے کے نظاماتِ آلیہ (یعنی ادنیٰ ترین درجہ کے حیوانات) سے منسوب نہیں کر سکتے۔ وہ مجبور محض ہیں اور ادنیٰ افعال جبریہ کے تصرف میں ہیں۔ پس تحریک اندرونی حیات کا بنیادی افتعال مانا گیا۔ لیکن آدمی کے بچے کے ارادہ کا ظہور پہلے ہی پہل ہوتا ہے اور صرف رفتہ رفتہ فعلتیں عقل کی ارادے پر غالب ہوتی ہیں اور یہ پیمیدگی روز افزوں ترقی کرتی ہے۔ ہمارے پاس اسکا ایک جواب ہے کہ تکمیل کے تصور پر اسلوب کی حیثیت سے اگر نظر کریں تو ہم کو ماننا پڑے کہ ایک مجموعہ ملا تفریق موجود ہے جو ذہنی افاعیل کے معدن کا نتیجہ ہے نہ کہ ایک اثر (ظہور) جسکو بطور فصل (منطقی) بلوغ اور رشد کے عہد میں اکتساب کیا ہے۔ لہذا ہم کو چاہئے کہ ادنیٰ نظامات سے ایک غیر معین مجموعہ کو منسوب کریں حتیٰ خاصیت نفسی ہو جس سے درجہ بدرجہ تمام عقلی اور تحریری یا ارادی طریق عمل نکلے اور یہ ترقی اثنائے تکمیل میں ہوتی رہی جتنے کہ قابل اختیار تقسیم حالتیں پیدا ہوئیں جسکو ہم جانتے ہیں۔ ذہنی حیات اوس بچے کی جو ابھی پیدا ہوا ہے ہم یہ سمجھتے ہیں

کہ ابتدا ہی سے نہ صرف خواہشیں اور حسیات ہی رکھتی ہے بلکہ ایک تعداد مخصوص احساسات کی بھی ادھیں موجود ہے۔

۹۔ (۲) لیکن تکمیل شدہ ذہنی حیات میں ضرور ہے کہ ارادہ کا جزویا مبدعہ موجود ہو جس سے اس کے افعال متعین ہوتے ہیں۔ ارادہ ہر انسان کے حیات کی انتہائی منزل ہے۔ اور ارادہ پیدا کرتا ہے اور قائم رکھتا ہے خاص اغراض کے ساتھ لگا ہوا ہے جو اغراض شخصی افعال سے پورے ہوتے ہیں۔ ارادہ ہی توجہ کو مختلف تحریکات کی جانب مصروف کرتا ہے جو معرض شعور میں ہوتے ہیں اور ارادہ کنٹرول (انہیں سے کسی ایک کو اختیار کرتا ہے)۔ غرض خود ہی ایک ظہور ارادے کا ہے اس امر کا فیصلہ کرتا ہے کہ کون سے تجربہ حافظہ کے خزانے میں محفوظ رہنا چاہئے ہیں اور کون سے بھلا دینے کے قابل ہیں۔ اور یہ کہ رخ اور روانی تصورات کے تسلسلے کی خود ہے ارادے کے تصرف میں ہوتی ہے جیسا تجربہ ہمارے نظری علوم بھی اور ہمارے فیصلے ہمیشہ ارادے کی حکومت کو ظاہر کرتے ہیں۔ ان سب کا جواب یہ ہے کہ وہ جسکو بہاں ارادہ کہا ہے وہ کوئی بیض تحریر نہیں ہے لاشعوری جبر ہے جو ذہنی طرق کی تفریقات کے قبل آتا ہے۔ ارادہ سے افعال کا ظہور نادانستہ نہیں ہوتا عقل کام کرتی ہے ارادی فعل کا تعین ہمیشہ کم و بیش سچید و تحریکات سے اور تامل سے ہوتا ہے۔ لہذا مساوی مدد کے ساتھ ہم جہم نہ کر سکتے ہیں کہ حقیقتاً ابتدائی جزو مؤثر ہماری ذہنی حیات میں ارادہ نہیں ہے بلکہ وہ چیز ہے جو ارادے کی فعلیت کو کسی وقت خاص میں پیدا کرتی ہے۔

(۳) یہ بیان کہ ارادیت کی تالیف روحانی مابعد الطبیعت سے ممکن ہے گو کہ عقلیت کی نہیں ہو سکتی۔ اس بیان کی تردید تاریخ پر نظر کرنے سے کما حقہ ہو سکتی ہے۔ لائبنٹز کی مابعد الطبیعت روحانی ہے باوجود مصنف کی عقلیت کے مزید برآں ایک تیسرے امکان کو بھی شمار میں لینا چاہئے کہ عقلیت اور ارادیت دونوں ایک ہی طور سے یک طرفہ ہیں لہذا غلط ہیں۔ لویز کی روحانیت کا رجحان اس رائے کی جانب ہے (دیکھو صفحہ ۵) بالآخر بلحاظ ادنیٰ اعتراضات کے جوہم نے روحانیت پر کئے ہیں (دک) یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ اس منافات سے اگر اسکا



وجود ثابت ہو جائے تو اسکی کوئی قدر و قیمت ہے اس حیثیت سے کہ وہ عقلیت کے خلاف ایک دلیل ہے۔

۱۰۔ (۳۱) تصورات کے باب میں کہا گیا ہے کہ وہ بطور معدود معادن کے ہیں نہ کہ مستقل فعلیتیں اور اسلئے وہ ہماری ذہنی حیات کی وحدت کو نہیں ثابت کر سکتے اور وحدت فی الواقع یہ ہماری ذہنی حیات کی خاصیت ہے۔ اس پر طرہ یہ ہے کہ تغیرات کا کچھ اعتبار نہیں ہے اور انکے ارتباط ایسے جزوی ہیں جس سے وہ اس قابل نہیں ہیں کہ ان سے کوئی اتحادی کام ہو سکے (یعنی ذہنی حیات میں وحدت نہیں قائم کر سکتے۔ اور حیات بھی اس خاصیت میں تصورات کی شریک ہیں پس ایک ارادہ ہی رہ گیا جسکی طرف ہم رجوع کریں اور اسکے وصف کا استقلال دیکھو اس قابل کر دیتا ہے کہ اس سے وہ کام لیا جائے جو اسکے پیرو کیا گیا ہے۔ لیکن یہ ارادہ جو از روئے وصف استقلال رکھتا ہے اسکو ماہرین نفس نے رد کر دیا کہ یہ محض ایک مجرد خیال ہے جو واقعات کے مطابق نہیں ہے۔ اور وحدت ذہنی حیات کی یا ہماری شخصیت یا سیرت میں تجربہ کا مفرد واقعہ نہیں ہے بلکہ واقعات کا انکسار ہے اور اس میں بلا فصل تجربے کا ظہور ہے صرف اسلئے کہ عوام کے شعور سے مانوس ہے۔ شخصیت کی وحدت درحقیقت ایک مفروض ہے اسکی بنیاد کسی مفرد اور مستقل نفسی وصف پر استقر نہیں ہے جیسی مثلاً (۱۱) کامل ادراک یا ہی ارتباط کا جو ہمارے جداگانہ ذہنی افعال میں ہے جو لزوم تصورات کے واسطے سے متصل ہیں۔ (۱۲) اتصال ہماری ذہنی تکمیل کا جس میں فوری انتقال اور تغیر کی گنجائش نہیں ہے کہ جو حالتیں ذہن کی منافات رکھتی ہیں وہ فوراً بدل جائیں وغیرہ اور (۱۳) حسی عقب ہماری ذہنی زندگی کا استقلال رکھتا ہے یعنی وہ جسمانی صورت جھکا جاوے ہو کہ پہنایا گیا ہے۔

نتیجہ ہماری انتقاد ہی ارادیت کا کی طرح عقلیت کی صحت کا ثبوت

لے معدود اس چیز یا شے کو کہتے ہیں جو کسی چیز کی مہتی یا ترقی میں مدد دے ۱۲۔  
لے ہم نے یہاں ارادیت کی مابعد الطبیعی مہودیت پر بحث کی ہے۔ اسلوبی ارادیت کو وراثت

نہیں ہے۔ بلکہ صرف یہ علم کہ کوئی عمل ہماری ذہنی حیات کا مطلقاً ابتدائی نہیں ہے  
 قطعی معنی کے لحاظ سے۔ عقلیت اور ارادیت دونوں ایک ہی طرز سے غلط ہیں۔  
 کتب مضمون بالا

O. Flugel, Die Seelenfrage 2nd Ed. 1890

مصنف کے مطلع نظر سے متعلق ادبیات کے (۱۳۱)۔

J. H. Witte Das Wesen der Seele und die Natur der

geistigen Vorgänge im Lichte der Philosophie seit

Kant und ihre grundlegenden Theorien historische

Kritische 1888.

یہ مصنف جو ہریت کے نظریہ کا قبیح تو ہے لیکن اسکی حمایت کا حقہ نہیں کر سکتا

W. Volkmann نیز ملاحظہ ہوں وہ کتابیں جو اس میں لکھی گئی ہیں ان خصوصیت کیساتھ

Psychologie کی نفسیات۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ نے بیان کیا انہی آخری کتابوں میں (الاجک دوم ۲ اور عدد  
 علم نفس) کوئی ایسی شے ہے جو دراصل اختلاف رکھتی ہے اس کا صرف یہ بیان ہے کہ  
 ارادے کے اعمال گویا کہ افراد کامل ہیں ذہنی زندگی میں اور دوسرے افعال کی توضیح انہیں  
 اعمال کے حوالے سے ہونا چاہئے ۱۲ ص

## ب علمیات کے فرقے

### ۲۴۹ معقولیت و تجربیت و انتقادیت

۱۔ اب ہمارے سامنے مبدا علم کا مسئلہ ہے۔ معقولیت (جو اولیت یا اولیات کی بحث بھی کہتے ہیں) اس کا یہ بیان ہے کہ عقل پیدائشی ذہنی قوت ہے یہ منبع تمام سچے علم کا۔ اور اصلی سرچشمہ اور علم کے اوصاف سے دو سب سے عمدہ اور ضروری وصفوں کا سرچشمہ ہے۔ یعنی ضرورت اور صدق کلی۔ تجربیت کا طریقہ کل علم و تجربے ہی سے حاصل کیا جاتا ہے۔ ذہن یا عقل کا نام اس فرقے نے سادہ رکھا ہے۔ اگر خارجی تجربات محض حواس کے واسطے سے ہوں جن سے کل امور ابتدائی ملے ہوں اور جلد امور کا تعین ہو تو اس طریقہ کو مذہب حواسیت کہتے ہیں بالآخر انتقادیت سے یہ کوشش کیجاتی کہ مختلف فرقوں کے مقابل دعووں میں توافقی پیدا کیا جائے۔ اسکی توضیح علم کی یہ ہے کہ یہ محصل ہے اس صوری جزو کا جو استخراج کر سکیں عقل کی ماہیت سے عقل علم کا سرچشمہ ہے اور اسکے ساتھ ہی باوی جز بھی یہی ہے یہ حسی ادراک کے احساسات سے بنا ہوا ہے اگر ان دونوں جزوں سے کوئی ناقص ہو تو انکو حقیقی علم نہیں حاصل ہو سکتا۔ یہ کلیتہً غیر ممکن ہے کہ واقعات جو علمی شان رکھتے ہیں صرف معقولات سے انکا استخراج ہو سکے وہ طریقہ جس میں یہ دعوے کیا جاتا ہے کہ صرف عقل سے علوم کا استخراج ہوتا ہے معقولیت نام رکھا ہے معقولیت کا دعوے ہے کہ بغیر آمیزش حیات کے محض عقل سے علوم کا استخراج ممکن ہے۔ معقولیت اور تجربیت کا تعلق اس قسم کا ہے کہ تجربیت کلیتہً معقولیت سے بے نیاز ہے لیکن معقولیت کا کام بغیر تجربیت کے نہیں چل سکتا۔ معقولیت کا صرف یہ انکار ہے کہ کلیتہً صحیح علوم اور ضروری تجربے سے

حاصل ہو سکتا ہے۔ اسکا اقرار ہے کہ تفصیل علمی مسائل کے تجربے سے ہوتی ہے۔ تجربیت بخلاف اسکے گویا سنتے ہی نہیں کہ عقل میں ایسی خلاقی صفت ہے جو علم کو پیدا کرتی ہے یعنی تصورات یا ذہنات کی اولیات سے تعلیم ہوتی ہے اس طرح جو علم عموماً حاصل ہواں پر مصدق اور کافی ہونگی مہر لگادی جائے۔

۲۔ یہ اختلافات جو علمیات سے پیدا کئے گئے ہیں یہ اگلے زمانے کے فلسفہ میں کچھ ایسے بکار آئے نہ تھے۔ سقراط کے پیشتر کے علمیات کا جو حکم حاصل ہے وہ بہت خفیف ہے لیکن ایلیا ملی فرقے کے لوگ تو بظاہر مجدد یا انتہا پسند تھے اور اصحاب الجبر و اعتدال کے ساتھ معقولی تھے۔ افلاطون بھی بلا شک معقولیت کی طرف میلان رکھتا تھا اگر اوسکی تصانیف میں یہ خصوصیات صاف صاف نہیں پائے جاتے۔ ارسطاطالیس کا نظام گویا قدیم اور جدید فلسفہ کی ایک مصالحت تھی اوس سے انتقاد کے اشارے ملتے ہیں مگر مادہ اور صورت کا ارسطاطالیس کے نزدیک اور مفہوم تھا اور کانٹ کے نزدیک اور تھا کانٹ انتقادی علم العلم (علمیات) کا بانی ہے۔ زمام ستارہ کے فلسفہ میں فرقوں کی صاف صاف تقسیم ہو گئی۔ براعظم یورپ کا فلسفہ کلیتہً معقولی ہے اور اٹھلتان کا تجربی۔ فرانسس بیکن سے انگریزی تجربیت کی ابتدا ہوئی یہ سچ ہے کہ اوسیں بعض نمایاں آثار معقولیت کے پائے جاتے ہیں۔ ہابس کے فلسفہ کو خالص تجربی کہنا خلاف انصاف ہے۔ یہ لوگ تھا جس نے قطعی طور پر اس نظریہ کو وہ صورت بخشی جو اس کے لئے مخصوص ہے۔ اوس نے جو حلقہ پیدائشی تصورات یا اصول پر کیا خواہ وہ اصول نظری علم کی مباحث کے ہوں خواہ عملی اخلاقی احکام کی مملکت میں ہوں۔ لوگ کا یہ طریق گویا کھلم کھلا اس امر کا اقرار تھا کہ خالص عقل کی اس صلاحیت سے انکار ہے کہ وہ اولیات کا سابقینی علم پیدا کر سکتی ہے۔ ہیوم اور جان اسٹوارٹ نے گویا بالکل لوگ کی پیروی کی۔ بڑے بڑے نام عقلیت کی طرف ڈی کارنیس

لے لوگ کے حلقے سے یہ مراد ہے کہ اوس نے پیدائشی تصورات اور تصدیقات سے قطعی انکار کیا اور کئے نزدیک انسان نے جو کچھ حاصل کیا تجربے سے حاصل کیا ۱۲ ص

اسپینوزا لائبنٹسز و دلف ہیں۔ یہ سب فلاسفہ اس امر پر اتفاق رکھتے ہیں کہ بہترین حصہ ہمارے علم کا وہ ہے جو خود ذہن سے نکلتا ہے۔ مثلاً لائبنٹسز کہتا ہے عقل سے جن امور کا صدق معلوم ہوتا ہے وہ ازلی صدق ہیں وہ کلیتہً صحیح اور ضروری ہیں ان قوانین کی اصل قانون غایت (جو ہویت) ہے۔ واقعات کا صدق اتفاقی ہے اور اسکا حصر اس اصل پر ہے جسکو علت تامہ یا غرض اصلی کہتے ہیں۔

۳۔ کانٹ نے علم کے مادے اور صورت میں امتیاز کیا ہے جیسا کہ ہمیشہ نے رائے (قانون جدید ۱۷۶۴ء) میں کیا تھا۔ لہذا کانٹ اس قابل ہوا کہ اسے عقلیت اور تجربیت میں مصالحت پیدا کی اور قدیم تضاد سے عقل اور حس کے تجاویز کیا۔ حواس میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ حقیقی علم کے باعث ہو سکتے ہیں کیونکہ حقیقتاً اون پر عقل کی جہت سے اصول اولیہ کا تصرف ہے۔ وہ صورتیں کیا ہیں صورت مکانیہ اور صورت زمانیہ جو کہ ریاضی کی بصیرت کلی صحت اور ضرورت کی ضامن ہے۔ آج کے زمانے میں تین متعمم نظریات کے نہ ایسے صاف صاف ایک دوسرے کے مخالف ہیں اور نہ اونکی ایسی متعدد صورت بندھی ہوئی ہے جیسے فلسفہ کی اگلی تاریخ میں ہوا تھا۔ عقلیت کے باب میں تو کہہ سکتے ہیں کہ یہ اب کوئی علمہ نظریہ نہیں ہے۔ انتقاد اور تجربیت اب تک ایک دوسرے کے مقابل ہیں لیکن انتقاد نے اپنے اسلی مسلمات سے ایک کو ترک کر دیا جو بہت ضروری تھا یعنی اولیات کا پیدائشی ہونیکے مفہوم سے انکار کیا کہ وہ ذہن کے مزاج یا ساخت میں داخل ہیں۔ متاخرین نے ادلی کی تعریف بدل دی اب اس کا یہ مفہوم لیا جاتا ہے کہ وہ علم جو تجربہ شخصی سے بے نیاز ہو۔ خاص اسواء انتقاد فرقتے کے تابعین کانٹ اخص معنی کے اعتبار سے علحدہ ہیں (دیکھو صفحہ ۴ و ۵) ڈیو

لے سلب الشئی عن ذاتہ محال کسی شے کا ادھی ذات سے جدا ہونا محال ہے الف الف ہے ۱۲۔

لے کافی سبب سے مراد ہے ایسی علت پر جو معلول کے وجود کے لئے کافی ہو مثلاً ایک سیر بوجھ سے ایک سیر بوجھ ترازو میں تل سکتا ہے ۱۲۔

دینڈ لینڈ اے ریل A. Richl W. Windelband (دیکھو ۱۰) اور  
 اویب لین Liebmann (دیکھو ۱۸) ہیں۔

۴۔ علمیات کے نظریوں کے امتحان کے لئے ہم (۱) اون جہتوں کو  
 جانچیں گے جن پر نظریات مبنی ہیں اور (۲) پھر یہ عام سوال کریں گے اور اسکا  
 جواب دیں گے کہ آیا وہ مفروضات مجدد علم کے متعلق ہیں اور انکے علمیات کے نظریے  
 کہنا درست ہے یا نہیں ہے۔ معقولیت کا اظہار ہے کہ ضرورت اور عمومی صحت  
 بعض تضایک کی کافی شہادت اونکی ادلیت کی ہے (یعنی وہ ادلیات جن کے  
 صدق پر عقل شہادت دیتی ہے) معقولیت کے اعتبار سے ریاضیات اور طبیعیات  
 ریاضی مع اپنے استحضاجی طریقہ اور فہرست حدود کے اور اصولی موضوعہ اور علم  
 متعارف گویا نمونے ہیں سچی صناعتوں کے (یعنی ہر ایک صناعت کا بیان اور ثبوت  
 اسطرح ہونا چاہئے جیسے مثلاً علم ہندسہ ہے۔ اسکا جواب ہم اسطرح دینگے (۱) یہ  
 کہ ادنی اس معنی سے کہ دویدانشی ہے اور انسان کے مزاج میں ذمیل ہے  
 تصورات علم وغیرہ بالفاظ دیگر موضوعیت ادلی کا ثبوت نہیں ہے کہ وہ ضروری  
 صمیم ہیں۔ ریاضیات اور طبیعی صناعت اسکی کوشش کرتے ہیں کہ حتی الامکان  
 ایسے نتائج کو فروگزاشت کر دیں جن میں ذہنی اضافہ ہو اور انکی کلیت اور عمومیت  
 کا دعوے اس مسئلہ پر مبنی ہو کہ اونکا مواد بالکل معروضی ہے۔ مزید براں موضوعی  
 حالتیں یا طرق عمل ایسے بھی ہیں جو کلی ہیں لیکن ان میں اتنی قوت ہرگز نہیں ہے  
 کہ اون پر ضرورت اور عمومی صحت کی مہر لگائی جائے (باعتبار انکے عام معنی کے)  
 ایسے علم پر جو ان سے مشروط ہیں۔ مثلاً یہ نظر کا ایک دھوکا ہے کہ اگر اور امور سادہ  
 ہوں تو عمودی خط زیادہ طولانی بہ نسبت افقی خطوں کے دکھائی دینگا حالانکہ  
 نفس الامر میں دونوں سادی ہوں۔ مگر کوئی شخص اس واقعہ پر اپنے استدلال  
 کو مبنی نہیں کر سکتا اور اس سے کلی اور ضروری نتیجہ نہیں نکال سکتا۔ پس ہم کو

لے لینے ادلیات کا امر ذہنی اور پیدائشی ہونا ۱۲ھ۔

لے معروضی لینے امور خارجی سے یا گیا ہے ۱۲ھ۔

یہ نتیجہ نکالنا چاہئے کہ موضوعی اس اعتبار سے کوئی واسطہ نہیں رکھتا اس قسم کے علم سے (انتقاد پر بھی وہی اعتراض وارد ہو سکتا ہے اگر لفظ اولی اوسى مینے میں استعمال کیا جائے)۔ پھر (۲) اگر اصل غنیت ہی ایک ایسی اصل ہے جو پیدائشی عقلی تسلسل پر جاری ہو سکتی ہے تو عقلیات کی ترقی کے یہ معنی ہونگے کہ یکساں قضایا کی تکمیل ہوتی رہیجی صوری استدلال کی مہارت میں۔ نتیجہ بدائتہ واقعات کے خلاف ہے۔ ہمارے ہماری خواہش یا نیت کے بھی خلاف ہے اگر کوئی شخص الفاظ کو ہماری اوس تحریک پر جاری کر سکتا ہے جسکا منشا جاننا ہے۔

۳۔ بالآخر یہ بھی قابل لحاظ ہے کہ اولی اور ثانوی Priori and Posteriori کا فرق دریافت کرنا سخت مشکل ہوگا اور معقولیوں کی یہ کوشش کہ مادہ و فطرت حدود کو بھی اولیات کے افعیل میں داخل کر لیں بالکل ناکام ہوئی۔

۵۔ تجربیت کی بنا اس واقعہ پر ہے کہ جمہور تجربے زیادہ ہوتے جاتے ہیں علم کے کل شعبوں میں ترقی ہوتی جاتی ہے اس سے انکار نہیں ہو سکتا۔ اس سے ضروری خاصہ بعض قضایا کا واضح ہو جاتا ہے بمقابلہ دوسرے قضایا کے نفسی طرق کی ماہیت سے جو انکی ساخت میں شامل ہیں مثلاً ہیوم ایک توضیح اس قسم کی علت و معلول کے قانون کے لئے بیان کرتا ہے۔ جب ایک حادثہ عالم شعور میں ہمیشہ دوسرے کے بعد واقع ہوا کرتا ہے تو ان دونوں اتوار اور دایہ اوزم ہو جاتا ہے نتیجہ امکا وہ ہوتا ہے جسکو ہم موضوعی جبر کہہ سکتے ہیں تاکہ تصور جو ایک طریق عمل میں پیدا ہوا تھا وہی پیدا ہو جب دوسرے طریق عمل کا تصور پیدا نہوا ایسی صورتیں کہ دوسرا عالم شعور میں ظہور کرے۔ یہ موضوعی یا ذہنی جبر ضرورت کی شرط ہے جس میں خصوصیت ایسے اتصال کی پیدا ہوتی ہے جو کہ علت اور معلول میں ہے ایسے نظریہ کو دست دیئے

لے موضوعی جبر یا دباذ کے یہ معنی ہیں کہ نفس کی جانب سے مجبور کیا جاتا ہے تاکہ قانون تلازم ذہنی کا مقارن یا مماثل تصورات کے باب میں پورا ہوا جو کچھ علم نفس میں تلازم تصورات کی بحث ۱۲ ص۔

دوسرے قوانین اور تصورات پر بھی جاری کیا ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ توجیہ جو ادھر بیان ہوئی ہے وہ غیر موجہ ہے اور علت و معلول کے مسئلہ کے لئے کافی نہیں ہے۔

(۱) اسکی حاجت نہیں ہے کہ تعداد ایسے تجربہ نگار فراہم کیا جائے تاکہ ہم قانون علت و معلول کو آثار مشہورہ پر جاری کریں۔ علیٰ محقق ایک ہی واقعہ کی چند صورتوں پر جن میں کچھ مناسب تغیرات ہوئے ہوں علت و معلول کے اتصال پر برہان قائم کر سکتا ہے اور تکرار سے علت و معلوم کے اتصال میں کوئی استواری نہیں پیدا ہوتی اور نیز برہان کی قطعیت کے لئے مفید ہے۔ یہ خوب واضح ہو گیا کہ اگر کوئی تلازم محض تجربے کی تکرار پر موقوف ہو وہ کوئی اصلی ابتداء فی جہت و معلول کے تعلق میں نہیں ہے۔

(۲) یہی امر دوسری طرح سے بھی ثابت کیا جاسکتا ہے۔ علت و معلول کے ارتباط میں جو ضرورت (قطعیت) ہے اس میں کوئی علامت تصورات کے محاکات میں موضوعی دباؤ کی نہیں ہے۔ اسکی ضرورت نفسی نہیں ہے بلکہ منطقی (عقلی) ہے جو موقوف ہے تصورات کے اتصال پر۔

(۳) تجربیت انسانی علوم کے عمومی (کلی)، واقعات کی توجیہ میں اپنی بدیہی سے کامیاب نہیں ہوتی مسئلہ علت و معلول کے علاوہ اور مسائل میں بھی۔ جب صاحب تجربہ بڑی احتیاط سے کسی یقین کے بارے میں گفتگو کرتا ہے۔ یعنی علوم متعارف اور قطعی امور کے بارے میں کہ وہ واقعات عموماً اور کلیۃً صادق ہیں۔ صاحب تجربہ یہ معمول جانتا ہے کہ قضیہ محض اسلئے عموماً صادق نہیں ہے کہ سب اسکو علی العموم مانتے ہیں بلکہ اسکی صحت بالکل مستغنی ہے کسی خاص شخص کے ماننے سے۔

۶۔ انتقاد کو بھی کوئی مزید کامیابی نہیں ہوتی بہ نسبت معقولیت اور

تہ محاکات سے مراد دوبارہ پیدا ہونا ۱۲ھ۔

تہ علوم متعارف جیسے کل بڑا ہوتا ہے اپنے جز سے یا علت مقدم ہے معلول پر وغیرہ وغیرہ ۱۲ھ



تجربیت کے جبکہ مبدع علم اور اجزاء علم پر تقریر کیا جاتی ہے۔ امر واقعی یہ ہے کہ سرچشمہ (مبدئیت) علم کی معقولات امر نہیں ہے بلکہ نفسیات سے تعلق رکھتا ہے اور اس پر نفسیات کے اسلوب سے بحث کرنا چاہئے۔ یہ امر ماہر نفسیات کے مقاصد سے ہے کہ کسی کلی قضیہ کی تکمیل کو دریافت کرے کہ اسکا کونسا جز حسی اور اک سے حاصل ہوا ہے اور کونسا جز فکر (عقل) سے یا تخمیل سے وغیرہ۔ مگر علمیات (علم اعلم یا ہسمٹ علم) دین خافت بحث علم کو نفسی ارتقار سے کسی جزو علم کے کوئی تعلق نہیں ہے ہم نے علمیات کی یہ تعریف کی ہے (دیکھو ۱) کہ وہ علم ہے انسانی علم کے عام مواد کا۔ اسکا کام بدایت یہ نہیں ہے کہ علم کے تاریخی یا نفسی اخذ سے بحث کیا جائے اس کو جو کچھ کرنا ہے وہ صرف یہ ہے کہ وہ باقاعدہ طور سے اعم مواد علم کی تکمیل کرے۔ لہذا حقیقتاً معقولیت تجربیت اور تنقید اگر یہ روایتا اونکو ہسمٹ علمی کی قلمرد میں شہریت کا حق حاصل ہے مگر وہ نمائندہ ہیں علم نفس کے نظریات اور ملحد افکار کے اور اونکو علمیات کے فرقوں کی معاشرت سے دور بلکہ خارج البلد کرنا لازم ہے۔ دوسری جانب کلی صحت اور ضرورت یہ صفتیں ایسے علم کی ہیں جو من حیث صورت مشروط اور متجرب مادہ قابل تعین ہیں اور اسلئے یہ جزو منطق کی حکومت میں داخل ہیں منطق سے یہ ثابت کرنا چاہئے کہ کن منطق اعمال سے ہم کو کلی اور ضروری قضایا تک رسائی ہوتی ہے بالآخر علمیات سے اسکا ثبوت ملنا چاہئے کہ وہ کون سے صور علیہ ہیں جنہیں یہ امتیازی علامت پائی جاتی ہے اور وہ بالکل بے نیاز ہیں جمہور کے تسلیم کرنے یا یہ کہ انہی جانب شخصی انداز کیا ہے یعنی کون اونکو تسلیم کرتا ہے یا نہیں کرتا۔ یعنی وہ کلیہ صحیح ہیں اور وہ شخصی مشاہدہ اور تجربے سے بے نیاز ہیں یعنی ضروری ہیں اونکی ضرورت (یعنی قطعیت)۔ محمول کلیت کا تعلق رکھتا ہے جاننے والے موضوع کی اس نسبت سے جو اونکو علم سے ہے اور محمول ضرورت کا تعلق رکھتا ہے معروض (اشیا و خارجیہ) سے جو اونکو علم سے ہے یا مواد علیہ سے۔ ہم فوراً یہ دیکھ سکتے ہیں جب ہم مقابلہ کرتے ہیں اون بیانات کا تعریف سے علم نفس کے جبکہ ہم نے اس کتاب کے (۱۵) میں بیان کیا ہے۔ منطق اور علم اعلم کی تحقیقات دونوں نفسیات کی حاکمیت سے خارج ہیں اور مسئلہ مبدئیت علم کے حل کرنے تینوں فرقے جنکے اول کو ہم ملاحظہ کر چکے ہیں معقولیت

تجربیت اور (تاریخی) انتقاد سے یہ مسئلہ حل نہوا اور عمدہ نتیجہ نہ نکل سکا۔  
کتب

### C. Goring system der Krihschen Philosophie

سی کوڑنگ سنسٹم در کریٹخن فلاسوفی ۲ جلدیں مشتمل نا کمال اسکا مصنف مذہب شائستہ رکھتا ہے۔

حاشیہ مصنف - معقولیت اعم معنی میں استہار کیا جاتا ہے اس معنی سے کہ جس امر کو عقل نے تسلیم کر لیا ہے یا جبر دلی قائم ہو چکی ہے۔ مثلاً تنقید کلیسا کے تعلیم کی جسکو معقولیت یا برانیت نے خاص معیار صدق کا بنایا ہے باعتبار لفظ کے اس معنی کے۔ مافوق الفطرت یا غیر معقولیت یہ نام مقابل کے سطح نظر کو دیا گیا ہے جسکا یہ نشانہ ہے مافوق الفطرت حقیقتیں (حاصل نہیں ہو سکتیں ان کی علم فطری روشنی سے بلکہ اسکا علم ایک جدا گانہ قوت سے ہوتا ہے جسکو ایمان کہتے ہیں یا وجدان ازلی یا بصیرت کہتے ہیں) یا وہ مجدد علم جو انکے مثل مافوق الفطری ہے یعنی (وحی و الہام)۔

## وہ تحکیمتِ شکیت اثباتیت انتقادیت

کانٹ کے زمانے سے لفظ (ڈائیٹک) تنگی ایسے فلسفیانہ بیان کو کہتے ہیں جس کی معنوی تحقیق نہیں ہوئی ہے یعنی تعلیمت کی حد یا معیار صحت تک ایسے تحقیق اور مسلمات کی چیز وہ بیان (بلکہ احکام) مبنی ہیں۔ اس مفہوم عام سے خاص مضامین کی تحقیقات تنگی ہے۔ جو کچھ ان کے لئے مطلوب ہے وہ مخصوص اصطلاحی انتقاد ہے۔ تخمینہ مثلاً کسی تاریخی واقعے کی ظہیریت کا درجہ یا کسی تجربی مشاہدات کے سلسلے میں اخلاط کے حدود۔ معنوی جانچ ممکن ہے کہ بالکل چشم پوشی کی جائے۔ اولاً اسلئے کہ ایسی جانچ کی جاسکتی مجموعہ علوم صنعتی کی جو کسی شعبہ فطرت سے مخصوص ہیں ایک بار اور ہمیشہ کے لئے دوسری مضامین کے مقدمات کی عام بحث میں۔ اور اسلئے بھی کہ وہ تحقیق جو عام تجرباً ممکن کے حدود کے اندر ہے اس میں یہ صلاحیت ہی نہیں ہے کہ معقول کے سے مشکلات پیدا کرے پس ہم تحکم (کی اصطلاح) کو سوا مسائل فلسفہ کے اور کسی عمل پر بولتے ہی نہیں۔ یہ اصطلاح خصوصیت کے ساتھ اور فرقوں پر دلالت کرتی ہے جو تجربی علم اور مافوق الفطرت امور کی تعریفیات میں کسی فصل کو ضروری نہیں سمجھتے۔ تحکیمت اس محدّد معنی کے اعتبار سے ایسے نظریات ہیں جو انسانی علم کی حدود سے تجاوز کرتے ہیں۔ یہ سب سے زیادہ لغو بے سود اور غلط مفہوم ہماری علمی قوت کی بلند پروازی کا ہے

۱۔ تحکیمت حاکم کی جانب سے مثلاً شرع اور تعبدیت محکوم کی جانب سے۔ تعبدی احکام شرعی احکام کے ہم معنی ہیں بیان مراد ہے ایسے قضایا سے جو ثابت نہوں اور انکو تقلیداً ماننا پڑے ۱۲ھ۔  
۲۔ علم ظن اور سکو کہتے ہیں جو یقین کے قریب اس قربت کے تخمینہ کا طریقہ علم ریاضی کے ایک فن میں جو جبروت کی ایک شاخ ہے بیان کیا گیا ہے مثلاً چٹھی ڈالنے میں جس قدر تعداد چٹھیوں کی زائد ہوگی اور جس قدر کامیابی کی توقع کمزور ہوگی مثلاً ایک ہزار چٹھیاں لیا تو ہر چٹھی کا منظرہ ۱۱۱۱ ہو ۱۲ھ۔

یہ ہماری استعداد سے خارج ہے۔ یہ تحکیم اکثر معقولیت کے فرقے سے ربط رکھتی ہے۔ کیونکہ جب تمام علوم محض عقل سے نکلتے ہیں تو ایسی کوئی خارجی یا حقیقی حدیں نہیں ہیں۔ یہی سبب ہے کہ اکثر تحکیمیں سترھویں اور اٹھارھویں صدی کے معقولیوں میں پائے جاتے ہیں۔ ان سب میں بدتر اسپنوزہ ہیں۔ اسپنوزہ اپنے استخراجی طرز عمل کی کوئی معقول بحث عام معقولات سے پیش نہیں کرتے۔ مناظرہ کے میدان میں متعدد تعریفات اور اصول کو موضوعہ جو بالکل مشکوک ہیں ساتھ لیکے آکھڑے ہوتے ہیں جو انھوں نے تیار کر کے رکھ چھوڑے تھے۔ دی کارٹس اور لائبنز بھی محکمگی تھے صرف اسلئے کہ وہ معقولی تھے۔

۲۔ تحکیم اپنے خاص مفہوم کے لحاظ سے کچھ فلاسفہ متاخرین ہی پر موقوف نہیں ہے۔ افلاطون اور ارسطاطالیس کو بھی مثل سترھویں صدی کے معقولیوں کے ظن اور یقین کے مدارج کے امتیاز سے خاص تعلق خاطر تھا۔ مگر قدما کی تحکیم کی یہ وجہ تھی کہ اوس زمانے میں مناسبتی علم ناقص تھا۔ تجربی واقعات کے بیان کی عمومی گویا پہلی کی سوجھ بوجھ تھی اسکی بنا بھی مافوق الفطری امور کی بنا کے مثل استوار نہ تھی فطری ہو یا فوق الفطری کی تحقیق تخمین و قیاس پر موقوف تھی)۔ یہ سلسلہ کہ انسانی علم کی حدیں کیا ہیں پیدا ہی نہیں ہوا تھا جب علوم ریاضی اور مناسبتی تحقیقات سے انسان متاثر ہوا اور مناسبتی تحقیقات میں اور مابعد الطبیعت کی مناقض اور ابتر تقریروں میں جو فرق ہے وہ پیش نظر ہوا۔

تجربیت میں کیسقدر رنگ آمیزی تحکیم کی پائی جاتی تھی جب تجربے کی یہ تعریف کی گئی کہ وہی ایک سرشتیہ علم کا ہے تو یہ بھی بلا کسی بحث اور دلیل کے معلوم ہو گیا کہ انسانی علم تجربے کی حدود سے باہر نہیں جاسکتا۔ بلا شک بعض اوقات باطن (ذہن کے اندر) اور فوق الفطری میں خلط کر دیا جاتا ہے اور ان کے حیز (کڑے) ایک دوسرے کے ساتھ منغم کر دئے جاتے ہیں جس طرح خود مذہب معقولیت میں خلط و خبط ہے خود لوگ کے تصانیف میں تجربی صحت اور صدق کی میزان کا کوئی صاف مفہوم نہیں موجود ہے جسکا ثبوت سہل ہے۔ ہجوم پہلا شخص ہے جس نے صاف صاف کہہ دیا کہ صناعت کے بیانیس مابعد طبیعی رائیں ایک ہی اھواری پر نہیں رکھی جاسکتیں اور تجربیت کا تھکا

اثباتیت ہے۔

کانٹ کی جامع تفسیر سے محکم آرا کی حقیقی تحکیمیت فلسفہ سے علاً غائب ہوگئی  
متاخرین فلاسفہ اگر مابعد الطبیعت کی تدوین تہیہ کرے تو وہ غائب یہ دعوئے کرے گا  
کہ اوسکو محکم طرز عمل کا حق ہے لیکن اوسی حالت میں وہ اس واقعہ کو نہیں سنا سکتا کہ  
تعریف فوق الفطرت کی ایسی یقینی نہیں ہے جیسے خاص مناہتوں کی تحقیقات  
کے نتائج ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ تحکیمیت ایک  
مصنوعی یا نقلی معقولات کی حیثیت سے اب محض ایک تاریخی دھبہ کا واقعہ ہے۔

۳۔ اگر تحکیمیت علم کی کوئی حد نہیں قائم کرتی تو شکیت جہل کی کوئی حد  
نہیں قائم کرتی۔ مطلق شکیت کا یہ اقرار ہے کہ کوئی بات ماننے کے لائق نہیں ہے  
شکی یہ بھی نہیں کہہ سکتا کہ میں یہ جانتا ہوں کہ میں کچھ نہیں جانتا جو سقراط نے کہا  
تھا۔ کسی عسلم کا دعوئے ادیکے نزدیک ناجائز مسلک ہے متعدد جمعیں اس مذہب کی  
تائید میں بیان ہوئی ہیں ہم انہیں سے صرف دو کو بیان کریں گے۔ جو دو مختلف اشکال  
فروق کے خواص سے ہیں۔ ایک فرقہ انہیں سے اضافیت کا ہے دوسرا فرقہ موقوف  
کا۔ اضافت کا اظہار ہے۔ (۱) کہ ہمارا تمام علم اضافی ہے یعنی موقوف ہے جزئی  
واقعات پر جو ہمارے اوس علم کے کتاب کی حالت میں اتفاقاً موجود تھے۔  
فلہذا اگر یہ معلوم کیس طرح صحیح ہے تو وہ موقوف ہے خاص اس مکان اور خاص  
زمان اور اون شرائط وغیرہ کے تحت میں۔ وہ یہ بھی بیان کرتے ہیں (۲) کہ  
ہر فعل دانستن جانا ضرور ہے کہ اضافی ہو کیونکہ یہ جانا عالم (جاننے والے سے)  
اور معلوم (جانی ہوئی شے) کی فرع ہے اور ایک نسبت ہے درمیان شخص  
عالم اور شے معلوم کے۔ پس ہم کسی حقیقت یا شے کو سمجھ ہی نہیں سکتے کہ وہ  
درحقیقت کیا ہے یعنی ایسی حقیقت مستقل کا وجود جو ہم پر موقوف نہ ہو۔ درہم

لہ تحکیمیت اور شکیت میں نسبت افراط و تفریط کی تحکیمیت کا یہ دعوئے ہے کہ کوئی حقیقت انسان سے  
پوشیدہ نہیں رہ سکتی۔ شکیت یہ کہتی کہ انسان کو کچھ معلوم ہی نہیں ہو سکتا اوسکے جملہ معلومات مشکوک  
ہیں کوئی استدلال صحیح نہیں ہے جو برہان ہے وہ مخدوش ہے ۱۲۔

کسی قسم کی انصاف نہ رکھتی۔ فرقہ موضوعیت کے مشکلیں (۱) وہ اور زیادہ زور دیتے ہیں موضوع یعنی جاننے والے کی ذات پر کہ اس کی ذات کو اس علم کے حصول میں بڑا دخل ہے اور سب گویا اسی کا کیا دھرا ہے۔ معلوم میں سوائے موضوعی دلالت کے اور کچھ نہیں ہے یہ علم اسی شخص کی ذات کے لئے صبیح ہے جس نے اس کو معلوم کیا ہے۔ (۲) خاص فعل ادراک (جزئی ادراک) میں جو مشکلات ہیں اس فرقے کے مشکلیں نے ان کو اور بھی بھادیا ہے لہذا وہ کہتے ہیں کہ واقعی منظر اشیاء کا اہمو حاصل ہی نہیں ہو سکتا۔

(۳) پھر وہ ہم سے کہتے ہیں کہ اپنے ثبوت اور استدلال پر نظر کر دو اور دیکھو وہ کسی محدودش اور عقیم ہیں اور ایسا ہونا ہی چاہئے۔ ہر جہت کے لئے کچھ مسلمات لگے ہوئے ہیں اور اس جہت میں کسی اور جہت کی سمت کو تسلیم کر لیا ہے اور پھر اس دوسری جہت نے اور جہتوں کی سمت کو مان لیا ہے وَهَلْ أَجْتَرُّ (یعنی یہ سلسلہ یوں ہی چلا گیا ہے۔) بہر طور پھیلی طرف جقدر دور تک ہم استدلال کے سلسلے پر جائیں ہکو پھر بھی چلا پڑے گا۔ پس یا تو ہم ہمیشہ اس طرح چلا کر س یا کسی جگہ خود بخود بلا وجہ ٹھہر جائیں اور ایک قضیہ کو تسلیم کر لیں جس کی مشکوکیت کل اشتراج کو مشکوک کر دیں۔ (۴) بالآخر وہ کہتے ہیں کہ ہر بیان کا عکس اس کی ضد یا فیض میں ممکن ہے۔ یہ ایک طبعی نتیجہ شکیت کا ہے یہ کوئی جدید جہت اس کی تائید میں نہیں ہے۔

۴۔ شکیت نہایت چمک دمک کے ساتھ قدیم فلسفہ میں جاری رہی اس کی کامیابی کا یہ سبب تھا کہ یونانیوں کو مناظرے سے خاص دلچسپی تھی اور کچھ اسلئے بھی کہ ابھی تک کوئی صناعت اپنے حقیقی مفہوم کے اعتبار سے موجود نہ تھی تاکہ اس غلطی کی لغویت ثابت ہو عموماً تین فرقے مشکلیں کے ایک دوسرے کے بعد پیدا ہوا اول فرہوشین

تہ ایسا استدلال جو نتیجہ نہ ہو لغت میں عقیم بانج کو کہتے ہیں یعنی وہ عورت جس کے

بچہ نہ ہو ۱۲۔

تہ فرہوشین اس فرقے کا بانی پرہوالمیں کا باشندہ تھا جیسا کہ متن میں خود ہی موجود ہے ۱۲۔

یہی مشکلیں اقدسیہ اور جدید مشکلیں پر ہو ایسی Elis کا باشندہ (۲۰۰ ق م) اول فرتے کا بانی تھا۔ ابتدا ہی سے نظریہ شک کے علی نواد پر زور دیا گیا ہے جو کچھ جانتا ہی نہیں اوسکو کوئی شک پریشان نہ کر گیا اور جو کوئی اثباتی حکم نہیں لگاتا اوسکو کامل اطمینان حاصل ہوتا ہے۔ سداوت کیا ہے اطمینان قلب۔ ان مشکلیں میں جو بہت مشہور تھے ادنیٰ نام ایسی ڈیمس توس Cnossus Enesidemus کا باشندہ (پہلی صدی قبل مسیح) میں موجود تھا اور بطیب سکٹوس امبروکوس Sextus Empiricus تخمیناً ۱۰۰ عیسوی) ایسی ڈیمس نے دس اسباب امکان علم کے عدم اثبات پر بیان کئے۔ تھوڑے دنوں کے بعد دس سے پانچ ہو گئے اور پھر وہی رہ گئے۔ کل نظریہ اپنی بلندی کی حد پر سکٹوس امبروکوس کی تصانیف میں پہونچا۔

متاخرین کی شکیت یا اسکا وہ تمام مواد جو قابل ذکر ہے وہ منحصر ہے فلسفہ فرانس میں ایم ڈی مان ٹیں M. de Montuigae (۱۵۴۲) کو مؤد افتاد کا تھا خصوصاً اخلاقی حیز (کرسے) میں اور بی خارون

(۱۶۰۳) اور بی بل نے (۱۶۰۶) یہ کوشش کی کہ فلسفہ میں کوئی مقام پیدا کرے۔ مذہبی اعتقاد غمے لئے اسطرح کہ مشککانہ طریق سے انکار کیا جائے کہ نظریات میں کوئی بات ثابت نہیں ہے۔ اسکے بعد جو زمانہ آیا اوس میں الہیات سے یہ کوشش ہوئی کہ مناعی علم اور مذہبی اعتقاد میں جو فرق ہے اوسکی توضیح ہو جائے یا کم از کم یہ ثابت کر دیا جائے کہ جو امور منقوی مذہب کے عقل کے موافق نہیں ہیں وہ سب مشکوک اور متنازعہ فیہ ہیں۔ ہم اکثر یہ دیکھتے ہیں کہ ہیوم کو مشکاک کہتے ہیں۔ لیکن گوکہ اوس نے خود بھی اپنے کو اس نام سے نامزد کیا ہے مگر اگویہ نہ بھولنا چاہئے کہ ہیوم کی مشکلیت صرف اس حد تک ہے کہ اوس نے علت کے بارے میں خاص رائے اختیار

کئے ہیوم کی خاص رائے یہ ہے کہ دو باتوں میں مقدم کو علت اور تال کو معلول سمجھتے ہیں صرف تقدم اور تاخر ثابت ہے۔ لیکن یہ کہ علت موثر ہے معلول کے وجود میں یہ معلوم نہیں ۱۲ ص۔

کی ہے اور یہ کہ اوسکو (ہیوم کو) زندگی کے واقعات اور حسی تجربات کے اس حق سے کہ وہ قبول کئے جائیں اور ان پر یقین کیا جائے ان امور کے انکار سے کوئی تعلق نہیں (مقصود یہ ہے کہ ہیوم محسوسات کا منکونہ تھا بخلاف اور شکسٹین کے)۔ سولڈامیں ایک کتاب شائع ہوئی جسکا نام ایسی ڈیس تھا *Enesidemus* اس کتاب کو شولز نے Schulze (۱۸۳۳) میں لکھا تھا (جیسا کہ من بعد ثابت ہوا)۔ اسکی شکیت بھی محدود شکیت تھی جسکی حد کاٹ اور سی ایل رین ہولڈ *C. L. Reinhold* کے اعتقادی فلسفہ تک تھی۔ لوگ اسکی پرو نہیں ہوئے۔

۵۔ پس شکیت علیات کے ایک نظریہ کی حیثیت رکھتی تھی فنا ہو گئی۔ اگر اوسکا اسلوب کبھی کبھی متاخرین نے اتفاقاً استعمال کیا بھی ہے تو وہ کسی خاص مقصد سے کیا ہے اور بلا شک شکیت کا مطلع نظر درست نہیں ہو سکتا۔ اٹا یہ کہ حکم لگانے یا دعویٰ کر نیچے حق سے بالکل دست بردار ہو جائے۔ یہ دعوے بھی کہ ہم کچھ نہیں معلوم کر سکتے اور جو کچھ اسکی وجہ بیان ہو اوسکو بھی شک کی بان لینا چاہیے اصلی یا مجدوانہ شکیت کے مطلع نظر سے جو اسکا قائل ہو کہ کسی امر پر برہان نہیں قائم ہو سکتی وہ اس قضیہ پر بھی برہان نہیں قائم کر سکتا کہ میں کچھ نہیں معلوم کر سکتا۔ (کیونکہ یہ بھی ایک مسئلہ بلا ثبوت ہے) بالفاظ دیگر مطلق شکیت خود اپنے شکیت کی باعث ہے قطع نظر اسکے شکیت تو شکیت سے بھی بڑھی ہوئی ہے۔ اسکا اسلوب اعلیٰ درجہ کی قدر و قیمت رکھتا ہے۔ علوم کے تمام شعبوں میں۔ اکثر خیالات جو ہلکے ہوتے ہیں اور اکثر مشاہدات جو ہم کرتے ہیں وہ اگلی سمت اور صدق میں ناقص ہوتے ہیں اور مستقلاً کوئی قیام و ثبوت نہیں رکھتے اور اسلئے وہ علمی نتائج کے مرتبہ پر نہیں پہنچتے۔ لہذا ہیوم نے جس چیز کو اقدمی شک یعنی حکیمانہ شک کہا تھا وہ ایک ضروری لزوم ہے علم کی سرگرمی کا۔ اسی وجہ سے ہر مسئلہ کی جانچ کیجاتی ہے واقف کے حالات بدل بدل کے اسکا ملاحظہ کرتے ہیں ہر بات پر مکرر غور کیا جاتا ہے اور متواتر جانچ پڑتال ہوتی رہتی ہے۔ اس اعتبار سے شکیت ایک عمدہ حصہ ہر محقق کی تربیت کا ہے۔ اور اسکے با ترتیب فوائد مابعد الطبیعیات کے لئے بہت مشہر ثابت ہونے لگے خصوصاً اس جہت سے کہ محقق کو چاہئے کہ توجیہ اور محسوسات کے قوت و ضعف سے



باجبر ہو اور اسلئے ضرور ہے کہ محقق اپنے متقدمین کے مفاہیم اور نظریات سے آگاہ ہو اور قدیم نظامات کی حقیقی قدر و منزلت کو جانتا ہو۔ بالآخر شکیت بہ نسبت اور کسی طور کے بیان میں درمیان ہر نظری مسلمات اور علی الطہیان میں جو فرق ہے او کو خوب ظاہر کر سکتی ہے (یعنی ہر مسئلہ کے جواز اور عدم جواز اور صدق و کذب سے واقف ہے)۔ ایک سادہ سی تقریر مشکلیں کے استدلال کی ثابت کر دیتی ہے کہ نظری الطہیان آخر کار شک کی رسائی سے بے نیاز نہیں ہے۔ (ہر مسئلہ میں شک ہو سکتا ہے)۔ لہذا وہ تاثیر جو ہم کو کسی امر کے یقین کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ او کو (راوے اور فضل کے چیزیں تلاش کرنا چاہئے۔

۶۔ اثباتیت اور تنقید دونوں مذہبوں کا اس رائے پر اتفاق ہے کہ انسانی علم کی حدیں ہیں اور اسلئے یقین کے مدارج ہیں۔ اور وسعت ایسے علم کی جو کلیتہً صحیح ہو اور سید قدر ہے جس قدر وسعت تجربے کے امکان کی ہے۔ جب کہ تحقیق اس چیز سے محدود ہو تو نظری علم کے اعتبار سے ایسے نتائج حاصل ہو سکتے ہیں جنہیں بد اہمت اور ضرورت کی شان پائی جاتی ہے۔ تصورات دونوں فرقوں کے موجود بالذات مقادیر ہیں جن کی ترکیبوں سے جدید علم ہیا ہو سکے جو تجربے سے بے نیاز ہو دیے صرف مدد دیتے ہیں واقعات کی ترتیب اور باہم ربط دیتے ہیں اور اونکے پاس ایسا مواد نہیں ہے۔ جو اونکا ذاتی ہو جو مختلف ہوا دن مدرکات سے جن پر یہ ترتیب اور ارتباط جاری ہو سکے۔ لہذا ہم ایسے مدرکات سے حقائق پر استدلال نہیں کر سکتے۔

اس مطلع نظر سے رائے اثباتیت اور تنقید کی ایک دوسرے کے خلاف ہے اثباتیت کے نزدیک صرف یقین ہی متنازع فیہ نہیں ہے بلکہ مابعد الطبیعیات کے امکان ہی سے انکار ہے کسی قسم کی مابعد الطبیعیات کو موجود ہونی کا حق ہی نہیں ہے انتقادیت بخلاف اثباتیت کے مابعد الطبیعیات کے وجود کو تسلیم کرتی ہے اس حیثیت سے کہ مابعد الطبیعیات ایک ناگزیر ضرورت انسانی عقل کی ہے یہ ایک طبعی میلان ہے جسکا نکلہ مملومات کے انتقاد سے پیدا ہو جاتا ہے۔

۷۔ لاس Les (۱۵) پروتاغورس Protgoras سونسطائی

پہلا اثباتی کہتا ہے لیکن اسکا مشہور مقولہ کہ انسان ہر چیز کا معیار ہے زیادہ تر اضافہ شکیت سے مشابہ ہے بہ نسبت اثباتیت کے۔ علم کی حد بندی جو ابی تورس Epicurus کے پیروں کی تھی اسکی جڑیں علمی عقل پر تھی نہ کہ نظریات پر۔ جو چیز قابل جاننے کے ہے بموجب انکی رائے کے وہ ایسی نہیں ہے جو یقینی ہو بلکہ وہ ہے جو زندگی کی افزائش کے لئے یقینی معلوم ہوتا ہو۔ ہیوم پہلا شخص تھا جو یکن اور لوک کے قدم بقدم چلکے حقیقتاً اس اثباتی مطمح نظر تک پہونچا (دیکھو وہ رسالہ ہیوم کا جو انسانی فطرت پر ہے ۴۰ - ۱۷۲۹)۔ ہیوم نے اس برہمنی سے مابعد الطبیعیات کی اس کوشش کی خبر لی ہے کہ علم کا دائرہ تجربے کی حد سے بڑھ جائے اور علم کو دست حاصل ہو کہ اب تو اسکی کامیابی کا شائبہ بھی نہ رہا

فقہہ اثباتی فلسفہ فلسفہ میں اسے کوپٹ A. Campt نے داخل کیا تھا وہ کہتا ہے کہ علوم کا مقصد یہ ہے کہ انکو ایسی پیش منی حاصل ہوتا کہ ہم اشیاء پر قدرت حاصل کریں دنیاوی حالات پر تفوق حاصل ہو تمام علوم سوانح فطرت کے حقیقی قوانین کا علم ہے جسکی بنیاد تجربے پر ہے۔ اثباتی مطمح نظر تک رسائی ممکن نہیں ہے جب تک کہ عقل البہیات اور مابعد الطبیعیات کے مظاہرے گزر نہ جائے البہیات اور مابعد الطبیعیات کوئی بھی انیس سے علم پر مبنی نہیں ہے اور اسی سبب انیس سے کسی کا اثر انسان کے اغراض پر نہیں پڑا۔ فلسفہ کو چاہئے کہ جبہ الگازہ صناعتوں میں نظام قائم کرے علوم کی تدوین کی تکمیل کرے تاکہ وہ اپنے علمی مقاصد کے لئے زیادہ صلاحیت پیدا کریں۔ اثباتی کا اطلاق جان اسٹوارٹ مل اور ہربرٹ اسپنسر پر بھی ہونا چاہئے۔ جبکہ فلسفہ عموماً لاادیت کہا جاتا ہے کہ کوئیکو اس فلسفہ میں مافوق الفطرت کی ناقابلیت کا بیان ہے ای لاس اور اسے رسل E. Luss, A Richl اور ایک معنے سے ای دہرنگ E. Duhring اور آر اونیئر ریس R. Avenarius بھی اسیں داخل ہیں (دیکھو ص ۵)۔

۸۔ کانٹ مذہب انتقاد کا بانی ہے اس معنے سے (جو مذکور ہوے) اور دوسرے اعتبارات سے بھی۔ کانٹ کی مابعد الطبیعیات کی تنقید کا یہ نشانہ تھا کہ ہمہ وجہ عدم امکان ثابت کیا جائے بلکہ صرف یہ مقصد تھا کہ عقلی مسلمات پر

لاست کیجائے اور علمی نتائج کی قدر و قیمت میں گفتگو یا نزاع کیا جائے۔ کیونکہ اس واقعہ سے قطع نظر کر کے کہ وہ یہ مانتا ہے کہ ان میں مابعد الطبیعت کی تحریک پائی جاتی ہے اس تحریک میں یہ امر رہے کہ تجربے کے حدود سے آگے بڑھنا جائز کانت اپنی بحثوں کے اثناء میں اکثر اس طرف مائل ہوا ہے۔ کہ کم از کم بعض مابعد طبیعی مسلمات ممکن ہیں اور خالص نظری طریقوں سے ادنیٰ راستہ لال ہو سکتے ہیں ایک استوار بنیاد جیسر مافوق الفطری تحقیق موقوف ہے وہ اخلاقی موضوع میں پاتا ہے اور اس طرح وہ خود اخلاقی مابعد الطبیعت پر آتا ہے۔ یہ مطلع نظر اب بھی بجائے خود قائم ہے اس میں علامہ کوئی تبدیلی نہیں ہوئی ہے مختلف فرقوں کے فلسفی کانت کی رائے کو قبول کرتے ہیں کہ کسی نوع کی مابعد الطبیعت ممکن ہے۔

اور اس باب میں ظاہراً حق انتقادیت کی جانب ہے نہ اثباتیت کی طرف۔ اگر کائنات کے باب میں ایک جامع اور انتہائی نظریہ کی ضرورت ہے جسکی عمارت مخصوص صناعتوں پر قائم کیجائے تو یہ مقصد صرف مابعد الطبیعت ہی سے پورا ہو سکتا ہے۔ مابعد الطبیعی نظریہ عقلی صورت سے دست بردار ہوگا اور اس سے اصلی حصہ اسکی دلالت کا معدوم نہ ہوگا۔ یہ وہ مل ہوگا جو عمل کو نظریہ ملا دیگا۔ اور نظری ضرورت اور یقین میں جو کمی رہی اوسکو علوم کے نتائج مل جل کے پورا کر دیں گے۔ اور ایک بکار آمد نقشہ کائنات کا تصنیع کے تیار ہو جائیگا۔ مذہب اثباتیت جسکو اس طریقہ کی پیروی سے انکار ہے وہ عقلی بے دلیل دعویٰ کا مجرم ہے اور یہ بھی ہے کہ اس نظریہ پر تندی سے کام نہیں ہوا ہے جو لوگ اس کے نماندے سمجھے جاتے ہیں ادنیٰ نے اس نظریہ کو مافوق الفطری بحثوں سے ناجائز وسعت دی اور انھوں نے نظریہ کائنات کے لئے اپنی ذاتی احتیاج کو انتہائی دلیلوں سے پورا کیا اور ایک مابعد الطبیعت کم از کم اپنے ذاتی استعمال کے لئے بنایا۔ لیکن اسکا ملاحظہ دشوار ہے کہ وہ مابعد الطبیعی تصورات جو کسی عظیم الشان ماقبل کے نزدیک مقبول ہو نتائج علمی تحقیقات کے خوب جانچ لئے گئے ہوں اور

لے اتنا ہی ایسی دلیل کو کہتے ہیں جو صرف اپنے دل کی تسکین کے لئے ہو سکتی خصم ہو۔

مختلف نظریات پر جو اس موضوع سے تعلق رکھتے ہوں غور ہوا ہو وہ دوسروں سے باز رکھے جائیں صرف اس لئے کہ انہیں مناعت کے استدلال کے قوانین سخت کی پابندی نہ ہوتی ہو۔ لہذا ہم اپنی رائے پر مضبوطی سے قائم رہیں گے (دیکھو صفحہ ۶۷) کہ مابعد الطبیعت ممکن بھی ہے اور ایسی ضرورت بھی ہے۔ مخصوص مناعتوں کے تنکد کی حیثیت سے۔ اور اسکا بڑا کام یہ ہے کہ وہ جاری رہے اور واسطہ ہو نظری اور عملی تجربہ اور امید عقل اور وجدان کے درمیان مابعد الطبیعت سے منطوقیات کا موازنہ ہو جمہورتوں کی تبدیل ہو اور جو فرق ہیں ان میں موافقت پیدا کرے۔

### کتب

J. F. F. Tafel Geschichte und Koitik des Skeptisismus  
Irrationalismus,

H. Gruber, Auguste Comte, der Begründer des  
Positivismus 1889.

Der Positivismus vom Tode Auguste comtes bis ant-  
nserre Tage 1891.

(مذہب کتبولاک کے مطلع نظر سے لکھی گئی ہے)۔

J. Halleux, Les principes du positivisme contemporain  
1896.

## ۲۶۹ تصوریت حقیقت اور ظاہریت

۱۔ تصوریت کے مذہب میں یہ کہا جاتا ہے کہ ہر شے معلوم (یا جو معلوم ہونگی صلاحیت رکھتی ہے) تجربے کا ہر معروض اپنی اصل ماہیت سے شعور کے مواد سے ہے۔ اگر اس مواد کی یہ تعریف کی جائے کہ خالصاً موضوعی عمل ہے جو کسی شخص غلط کے ذہن میں ہے تو تصوریت وہ خاص صورت اختیار کرتی ہے جسکو موضوعی تصوریت یا ذاتیت کہتے ہیں۔ اور اگر صرف یہ کہا جائے عام لفظوں میں کہ تجربے میں ہمیشہ محض تصورات ہی شامل ہوتے ہیں یا یہ کہ شعور ایک کلی صفت یا صورت مواد علم کی ہے اور اس موضوع کا حوالہ نہ دیا جائے جس سے تصورات یا شعور متعلق ہیں تو اسکو معروضی تصوریت کہتے ہیں۔ کانٹ کی مافوق الفطری تصوریت ان دونوں سے بالکل علیحدہ ہے۔ اسکا بیان یہ ہے کہ صوری عناصر انسانی علم کے (مکان اور زمان صورتیں ادراک کی کثرت علیت امکان وغیرہ مقولات ہیں جو اصل بدراکات عقل کے ہیں) یہ ذہن کے اصلی مقبوضات ہیں۔ لیکن مادی عناصر نو مفروض (یا دیا ہوا سمجھتا ہے اور انکی ترجمانی حقیقت کے طریق سے کرتا ہے خصوصیت حقیقت کی یہ ہے کہ اس مذہب میں ایک عالم خارجی کا وجود مان لیا ہے جسکا وجود جاننے والے موضوع کے تصورات یا حالات شعور پر موقوف نہیں ہے تجربے کے مواد کو صرف موضوعی آثار نہیں سمجھا ہے بلکہ یہ کسی معروض کی تاثیر کے آثار سے ہے۔ اس معروضی کی تعریف کے فرق سے دو اور شعبے اس مذہب کے پیدا ہوتے ہیں ایک تو بسیط حقیقت دوسرے انتہادی حقیقت۔ بسیط حقیقت

۲۔ مذہب ذاتیت کے نزدیک ذات یا ذات کے تیزات کے مواد اور کچھ موجود نہیں ہے یا کم از کم ہلکے اپنی ذات کے سوا غیر کا علم درحقیقت نہیں ہے ۱۲ء۔

مذہب انسانوں کی ایک جماعت کثیرہ کی رائے ہے۔ اشیاء درحقیقت دسی ہی ہیں جیسی مدرک ہوتی ہیں۔ انتقادی حقیقت بھی سادہ حقیقت ہے مگر اوکی تعلیلوں کو طبیعی مناعت نے درست کر دیا ہے۔ اس کے اعتقادات سے ایک قانون صفات حسیہ کی موضوعیت کا ہے (دیکھو صف ۷)۔ علاوہ اس علمی (مناعتی) تنقیدی حقیقت کے اور بھی تعریض معروضی کی ہیں اور سب کو انتقادی حقیقت کے نام پر فخر ہے بالآخر آثاریت وہ نظریہ ہے جس میں صوری مواد علم ایک منظر یا اثر ہے یعنی کوئی اسی شے جو از روئے موضوع و معروض دونوں طرح سے متعید اور مشروط ہے۔ یہ خاص شکل اس مذہب کی جو کانٹے کی کتابوں میں ملتی ہے اس کو مقبولیت عامہ نہیں حاصل ہوئی لیکن اس کے اساسی تصور کے اکثر طرفدار موجود ہو جاتے ہیں۔

۲۔ کسی فلسفی نے کوئی مرتب نظریہ موضوعی تصویریت کا نہیں درست کیا۔ ضرور ہے کہ برکلی اور فیلمی کو اس فرقے کے نمایندے قرار دیں۔ برکلی (ایک رسالہ علم انسانی کے اصول کے متعلق ۱۷۱۰ء) یقیناً کہتا ہے کہ وجود اشیاء کا ادراک پر موقوف ہے اور اس فلسفی نے یہ مساوات قائم کی ہے موجود = مدرک (یعنی موجود مادی مدرک کے ہے) لیکن ادس نے اسی تعریف پر اکتفا نہیں کی۔ ادس نے دیکھا کہ ادراک حسی مستغنی ہے موضوع یعنی ادراک کرنیوالے سے جس کے شعور میں وہ نمودار ہوتا ہے وہ اس طرف گیا کہ ادنیٰ توضیح الہی علم میں تلاش کی جائے۔ وہ یہ بھی مانتا ہے کہ متعدد ذہن مثل ہمارے ذہن کے موجود ہیں اور یہ سب تصورات کے محل (یا طرف) ہیں (دیکھو صف ۴) وہ فقط جہاں سے فیلمی کا فلسفہ برکلی کے فلسفہ سے الگ ہو جاتا ہے نظری ہو خواہ علمی (یعنی کلی مناعت علم) اس تصور میں شامل ہے کہ ایک مطلق انگو (انایا میں ضمیر واحد متکلم) موجود ہے جس کو کسی طرح شخصی ذات کے مائل نہ سمجھنا چاہیے یعنی وہ موضوع جس کا کوئی تجربہ ہے (یعنی نفس انسانی جس کو وہ 'میں' کہتا ہے)۔ مطلق جس کو اس نے ایجاد کیا ہے کہ مقولات عامہ اور اخلاق کو ملا دیں اس کو ایسی محسوس دیگی

لے اس متن میں الہی ذہن ہے لیکن ہم مسلمان ذہن اور عقل کو ذات خدائے تعالیٰ کی طرف منسوب نہیں کرتے لہذا علم الہی نکھائی۔

ہے کہ وہ بلا شعور محاکات کرتی ہے یا علاق تصورات ہے جس سے ایگو ایک متفرد  
 نن ایگو (لا۔ انا) قائم کرتی ہے یا یہ کہ جدا ہو جاتی ہے ایک محدود قابل تقسیم ایگو  
 اور نن ایگو میں۔ اطلاقی ضرورت کہ انسان کا فعل کسی خاص غرض پر مبنی ہے اس  
 سے حقیقی معرفت حقائق کی دست یاب ہوتی وہ حقائق نن ایگو کے حیز (کرس) میں  
 ہیں یہ معروضات اطلاقی ارادے کے ہیں اور یہ انسان کے مطالب اقصیٰ ہیں  
 (یعنی وہ منزل دور و دراز انسان جہکا جو یا ہے) جہاں تک ادنیٰ کوشش کی گئی  
 ممکن ہے۔ لہذا اس فلسفہ میں بھی موضوعی تصویریت کے نظریہ کی معقول تدوین  
 نہیں ہوئی جس میں منطقی ترتیب پائی جاتی۔ یہ کہہ سکتے ہیں کہ من بعد جو تکمیل اس  
 نظریہ کی ہوئی جس نے ہکو جمہور کیا کہ پہلی صورت بندی کو ترک کر دیں وہ درحقیقت  
 مابعد الطبیعی توسیع معقولی سطح نظر کی ہے جو بذات خود اب بھی ضروری اور لازمی  
 ہے۔ فی الواقع اکثر فلاسفہ اس زمانے کے یقین کرتے ہیں کہ فلسفہ کی ابتدا اس بیان  
 سے ہونا چاہئے۔ ”جملہ مواد علمی ابتداً میرے تصور کے سوا کچھ نہیں ہے۔“ درحالیکہ اکثر  
 کے نزدیک جو شاپنہار کی سی رائے رکھتے ہیں کہ یہ بیان عقلاً ناقابل بحث ہے (یعنی  
 قطعاً صمیم ہے)۔ بعض کا میلان اس طرف بھی ہے کہ اسکو مادیت کے معارضے میں  
 پیش کرنا چاہئے۔ اس طرح کہ اس عبارت کو اس طرح تحریر کریں کہ صرف نفسی طرق عمل  
 ابتدائی امر میں مفروض یا معطیہ (دئے ہوئے) ہیں لہذا ادنیٰ حقیقت زیادہ حقیقت  
 رکھتی ہے بہ نسبت ادنیٰ طرق عمل کے (دیکھو ٹ ۴۲)۔

۳۔ یہ فقرہ ”ابتداءً“ یا ”ابتدائی امر“ جو موضوعی تصویریت میں استعمال  
 کیا گیا ہے اس کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔

(۱) خالص نفسیات کے اعتبار سے اسکی یہ توجہ ہو سکتی ہے کہ موضوعی  
 حائثیں اور رجوع ہمارے تمام تجربوں کا ایگو (میں) کی طرف یہ شخصی ذہنی تکمیل

تہ معاذ اللہ ایسی دلیل کو کہتے ہیں جو خصم کی دلیل کی مخالفت میں پیش ہو۔ اصطلاح علم مناظرہ  
 کی ہے ۱۲۔

تہ تحریر دہوئے یا دلیل کی صورت بدلنا یا دوسری دلیل پیش کرنا یہ بھی مناظرہ کی اصطلاح ہے ۱۳

میں مقدم ہے بہ نسبت معروضی طریقوں کے یعنی ہمارے تجربات کو اشیاء خارجیہ کے ساتھ منسوب کرنے سے۔ پس اگر یہ نفسیاتی مفہوم صحیح بھی ہو پھر بھی اسکو قطعی نہیں سمجھ سکتے۔ علیات کے اعتبار سے زیادہ ناگزیر ہونے کے ابتدائی موضوعیت۔ ممکن ہے کہ غلط ہو یا کم از کم کیلئے نہ ہو۔ ہو سکتا ہے کہ مزید اعتقاد سے رفتہ رفتہ پہلے خیال کی جگہ پر دوسرا خیال آجائے جو اس تدریجی اعتقاد کا نتیجہ یا پہلے کی اصلاح ہو جائے ذہنی ارتقا کے جدید علم کی روشنی میں دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بداہت غلط ہے۔ بچہ کی نفسیات کا جسطور علم ہیکو حاصل ہوا ہے اوس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ذہنی اور خارجی عالم کے شعوریں کالی سوازیات ہے یعنی دونوں طرح کے شعور کی ابتدا اور تکمیل ساتھ ہی ساتھ ہوتی ہے۔ بلا شک اور کوئی صورت ممکن ہی نہیں ہے ایگو اور فن ایگو (انا اور لا۔ انا) ملنے ممکن تجربے کا پورا مواد ہو جاتا ہے۔ اس طرح کہ اگر ایک محدود ہو تو دوسرا ہی اوس کو محدود کرتا ہے۔ لہذا ایگو اور اد کے حالات کا ذکر لغو ہے جب تک کہ فن ایگو کو نہ مان لیں جس کے واسطے سے مواد کسی بیان کئے ہوئے تجربے کا ایگو (ذات انا) سے محدود ہوتا ہے۔ ہم یقیناً کہہ سکتے ہیں کہ پہلا تجربہ بچے کا نہ موضوعی ہوتا ہے نہ معروضی۔ یہ وہ امر ہے جسکو ہم نے بنیاد تجربے کی کہا ہے (دیکھو ف ۸) لہذا اس میں نہ کوئی حوالہ میں کی طرف ہے نہ میں سے خارج کی طرف۔ وہ طریق جس سے تضاد موضوع اور معروض کا وجود میں آتا ہے بہت ہی تدریجی ہوتا ہے اور اس تضاد میں ہمیشہ اضافہ ہوا کرتا ہے اور تفہیم بھی ہوتی رہتی ہے جسطور علمی تحقیق ترقی کرتی ہے (دیکھو ف ۵)۔ لیکن ہر وقت اور ہر مقام پر موضوعی اور معروضی ساتھ ساتھ رہتے ہیں ایک دوسرے کو محدود اور معین کرتا ہے۔

۴۔ (۲۱) اول منطقی اولیت پر دلالت کرتا ہے نہ زمانی اولیت

پر۔ موضوعی تصویریت کا آغاز ہوتا ہے ایسے بیان سے جو بظاہر بدیہی ہے کہ ہر شے جسکا تجربہ ہو سکتا ہے اسکو تصور کہنا چاہئے۔ تصور ہر طور اور کیلئے ہیکو نہیں وصول ہوتا مگر بطور ایک حالت یا طریق ذہن یعنی موضوع کے۔ اسکا یہ نتیجہ



ہوا کہ ہر چیز جسکا تجربہ ممکن ہے میری ہی ایگو کا وہ ایک تصور ہے۔ اگر مقدمتین (صغریٰ و کبریٰ) کو مان لیں تو پھر نتیجہ بلا کسی استثنا کے یہی ہوگا لہذا یہ نتیجہ انصافاً خلاف معروفی تصوریت کے پیش کیا جاسکتا ہے جو اس نتیجہ کے نکالنے سے غفلت کرتے ہیں لیکن (۱) مقدمہ میں پورے اس نظریہ کے کہ ہر چیز جسکا تجربہ ممکن ہے وہ تصور ہے کلام کیا جائیگا۔ یہ تسلیم کر لیا گیا اور کوئی وجہ نہیں بیان کی گئی کہ تفصیل تجربے کے مواد کی تصور کی حیثیت اسے کامل تعریف یا مدہ ہے۔ قطع نظر اس کے یہ بسط واقعہ کہ وجود اور سلسلہ طبیعی علم کا اس امر کے اثبات کے لئے کافی ہے کہ عنصر تصور کا تجربے کی بنیاد میں ایک ہی عنصر نہیں ہے جسکو اد میں ہم موجود پاتے ہیں۔ (ب) منطقی صورت موضوعی تصوریت کی اور بھی غلطی میں پڑتی ہے کہ وہ زیادہ شاذ اور بناتی ہے اس چیز کو جو کہ بدایتہ ممکن تجربے کے صرف ایک رخ پر دلالت کرتی ہے یا اد کی ایک صفت ہے وہ پورے مواد کی خصوصیت مان لی گئی ہے۔ "تصور" اور "اک" "شعور" احساس وغیرہ نفسی مفاہیم ہیں اور صرف خالص تجربے کے بعض عناصر یا اجزائے منسوب ہیں ان سب کی ٹھیک تعریف ہو سکتی ہے۔ نہ اسی سے کوئی فائدہ ہے کہ بجائے تصور کے نفسی لکھا جائے اور نفسی وہ ہے جو مرتبہ اولیٰ میں دیا ہوا ہے۔ کیونکہ مفہوم نفسی کا بلا شک ایک بہت بڑے انتزاع کو داخل کرتا ہے (دیکھو ف ۵)۔ یہ اس طرح بنا ہے کہ بعض رخ یا اد سے حقیقت کے متزع کیا ہو اور صرف اس حیثیت پر غور کیا جائے جو حیثیت تفصیلی نسبت (یعنی نسبت احتیاج کی یا کسی چیز پر موقوف ہوئی) کسی تجربہ کرنے والے موضوع سے۔ (یعنی اس کا وجود محتاج یا موقوف ہے کسی موضوع کی تفصیل یا اس کے فعل پر)۔

(۲) بالآخر یہ امر صاف نہیں ہوا کہ کوئی شخص موضوعی تصوریت کے

لے انتزاع وہ قوت ذہن کی جو صفت کو موصوف سے ذہناً جدا کرتی ہے مثلاً سیاہی کو سیاہ چیز سے یا انسانیت کو انسان کی ذات سے وہ جو ذہناً علمدہ کیا گیا ہے اد کو متزع یا مجرد کہتے ہیں ۱۲ =

مطلق نظر سے ترقی کر کے علم معروضی عالم کا حاصل کرے یعنی وہ عالم جو ن (ایگو) (میرانا) وغیرہ سے متعلق ہے۔ اگر وہ کوئی شے جو ہمارے تجربے میں آتی ہے وہ صرف ہمارا ہی تصور ہے پس درحقیقت اور کوئی ضرورت کسی ایسی شے کے وضع کرنے یا اسکی تعریف کر سکی نہیں ہے جو مادرائے موضوع (یعنی عالم خارجی کے تسلیم کر سکی کیا ضرورت ہے)۔ اور اگر بجائے دیگر الفاظ 'تصور' و 'شعور' و 'نفسی' وغیرہ کچھ اور معنی رکھتے ہیں سوائے اس معنی کے جو موجودہ علمی کتب میں ہیں تو پھر اصطلاحات کی عدم صحت سے بلا ضرورت خلط و خبط میں پڑ جائیں گے۔

۵۔ افلاطون فلسفی نظام تئید معروضی تصویریت کہا جاسکتا ہے کیونکہ وہ تصور (جسکو افلاطونی حکمت میں مثال کہتے ہیں) کو منطقی یا اور انکی عنصر حقیقت اشیاء کا قرار دیتا ہے موضوع سے اسکو کوئی تعلق نہیں ہے۔ مگر افلاطون کے معقولات عامہ میں مابعد الطبیعت کی ایسی آمیزش ہے کہ ہم اسکو مشکل جُدا کر سکتے اور اسکو کسی نام سے نامزد کر سکتے ہیں۔ حقیقی معروضی تصویریت نے پہلے پہل فلاسفہ مابعد کانٹ میں ظہور کیا خصوصاً ہگل کے فلسفہ میں۔ ہگل کے نزدیک مطلق تصور میں کل وجود داخل ہے اور مناظری اسلوب خالص منطقی طریق سے ان سے کل حقیقت کا مدد دریافت ہوتا ہے۔ اس فلسفہ میں بھی تصور خالص معقولی نہیں ہے۔ اور نہ یہ معقولی ہوا الا بالکل متاخرین کے زمانے میں ڈبلیو شپوائے ون لکیر جے رہکے وغیرہ W. Schuppe A. Von Leclair

J. Rehmke کے ہاتھوں یہ لوگ معقولی واحدیت کے طرفدار ہیں (دیکھو ۱۹ حاشیہ)۔ یہ فرق کہتا ہے کہ شعور عام وصف کل وجود کا ہے کوئی وجود ایسا نہیں ہے جسکا تعقل نہوا ہو اور کوئی تعقل ایسا نہیں ہے جس میں نہ سمجھا گیا ہو کہ شے موجود ہے۔ پس اس تصور 'شعور' کے صرف دو ہی معنی ہو سکتے ہیں یا تو یہ شعور وہی شعور ہے جسکا ذکر علم نفس میں ہے یا یہ کوئی نئی چیز ہے جسکو معمولاً شعور سے نامزد نہیں کرتے۔ پہلی صورتیں معروضی تصویریت پر ٹھیک ہی اعتراض وارد ہو سکتا ہے جو ہم نے موضوعی تصویریت پر کیا ہے۔ یہ چیز کو بھلے کل کے لیتا ہے۔ اور اگر لفظ شعور کا کوئی اعم مفہوم ہے مثل اس چیز کے جسکو

ہم نے 'اساس تجربہ' کہا ہے یا وہ جسکو ادروں نے خالص تجربے سے موسوم کیا ہے یا تصور کا معروف۔ تو سابق کا اعتراض درست نہ ہوگا بلکہ ایک اور اعتراض ہوگا یہ اعتراض کہ ایک بیان جسکا مقام علمی اصطلاحات تسمیہ اشیاء میں موجود ہے اور اسکا غلط استعمال کیا گیا جسکا سابق عبارت گمراہ کن ہے۔ اور اگر (اور یہ وہ بات ہے جسکو معقولی واحدیت کے قائل خود ہی کہیں گے) شعور ایک وحدانی تصور ہے جس میں وہ امر جو موضوعی اور معروضی میں مشترک ہے ظاہر کیا گیا ہے ایک عینی آثار کی حیثیت سے۔ تو پھر ہم یہ دریافت کریں گے کہ اس تضاد کا نفاذ کیا ہے جہاں یہ قصد نہ ہو کہ ہیکل کے بالعدہ البصیعت کی راحت سے آگے قدم بڑھایا جائے۔ خالی مفہوم شعور یا عقل کا کوئی وحدت نہیں پیدا کر سکتا وحدت جس سے مقصود ہے پیدا کرنا وہ دی ہوئی ہے ایک واقعہ کی حیثیت سے تجربے کی بنیاد میں یا تصور کے معروف میں۔

حقیقت صرف معروف کو اصل مانتی ہے اور تصور کو اسکی نقل اور دونوں مشابہت کے طریق میں رکھتی ہے۔ اشیاء خارجیہ بھورے رنگ کی ہیں یا رنگین گنگ ہیں یا کھنک رکھتی ہیں کھر کھری (خشن) ہیں یا چکنی صاف (امس) ہیں اتنی لمبی چوڑی اور استدر مدت تک قائم رہنے والی ہیں اور بطبع جیسے اونکے تصورات ہیں۔ ہم یہی مفہوم کائنات کا سب سے قدیم یونانی فلسفہ میں بھی پاتے ہیں۔ اس نسبت کی توضیح کے لئے جو شے اور اسکے تصور میں ہے یہ مان لیا گیا تھا کہ چھوٹے چھوٹے ذرے شے سے نکل کے باہر جاتے ہیں اور اون سے تصویریں یا نقیص بنا کرتی ہیں اور یہ تصویریں ہمارے آلات حواس پر موثر ہوتی ہیں جو مشکلیں اس نظریہ میں ضرورتاً شامل ہو جاتی ہیں وہ عام آدمی کے ذہن پر کچھ اثر نہیں رکھتیں (عامی اسکو سمجھتا ہی نہیں)۔ اولاً تو اسکا میلان اپنے ادراکات ہی کو شئییت عطا کرتا ہے (اپنے ادراکات ہی کو شے تصور کرتا

شے یعنی شے فی الخارج مشبہ بہ ہے اور تصور مشبہ ہے تصویر میں جو وحدت ہے وہ مثل شے موجود فی الخارج کے ہے ۱۲۔

ہے) یعنی ادنیٰ تصویری خصوصیت سے کلیتہً قطع نظر کرتا ہے۔ ثانیاً گو کہ ہر مفرد صورت میں مختلف مٹی صفات ایک دوسرے کے ساتھ تقابل رکھتی ہیں۔ ذوق لمس سے یا مثلاً (شتم) جو بصر سے۔ اور پھر ایک مجموعہ تصور سے منسوب ہے اور دوسرا شے یا معروف سے۔

خاص وجہ جن سے اشیاء کا وجود خارجی مفروض ہے حسیں ہیں۔ (۱) بدیہی فرق جو حافظ یا تخیل کے تصور (یعنی جو تصور یا خیال حافظ میں محزون ہے) اور اوس تصور میں جو مدرك ہے یعنی وہ حسی محرک کے مستقیم فعل سے پیدا ہوا ہے۔ دونوں قسموں کے تصورات میں ابتداء شدت اور خفت (جلی اور خنی ہونے کا) فرق ہے بلکہ اودن سے وضعی فرق بھی ظاہر ہوتا ہے۔ حفظ اور تخیل ہمارے ارادے کی تاثیر کے تابع ہیں اور احساسات پیدا ہوتے ہیں محرک خارجی کے اثر سے اور اذکار ظاہر و دماغ ہوتا ہماری ذات پر موقوف نہیں ہے حقیقت کا نظریہ اس امتیاز کے سمجھانے کے لئے بہت مناسب ہے۔ یہ نظریہ محاکات (حفظ یا تخیل) کے ارادے پر موقوف ہوتے ہیں اور ظاہر احاطہ یا جلد بدن میں جو احساسات پیدا ہوتے ہیں وہ محرکات خارجی پر موقوف ہیں۔

۷۔ (۲) ماورائے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مدركات حسیہ کے استقلال یا استواری کی توضیح چاہئے باوجودیکہ ادراک کے منفرد افعال کے درمیان توقعات ہوا کرتے ہیں۔ اس طرح نظر سے جان استوار ثل نے یہ کوشش کی کہ عالم خارجی کا مان لینا جائز سمجھا جائے۔ وہ کہتا ہے کہ عالم خارجی کا وجود موقوف ہے اس مقدمے پر کہ ادراک کا امکان مستقل ہے۔ ادراک میں جو توقعات ہوتے رہتے ہیں جن کو یہ سمجھتے ہیں کہ وہ رخنے بھرے ہوئے ہیں اشیاء موجودہ (ادراک نہ بھی ہو تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ خارج میں اشیاء موجود ہیں اور انکا ادراک ممکن ہے)۔ جو سلسلہ اداک کے باہر پڑے ہوئے ہیں انہیں وہی اوصاف موجود ہیں جو اودن اشیاء میں ہیں بنگنا وجود سلسلہ ادراک کے اندر واقع ہے۔

تھے یعنی دماغ ادراک ہوا کرتا ہے یہ امکان خارجی یا اتفاقی نہیں ہے ۱۱۔

(۳) بالآخر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مستقل تعلق جو تجربے کے مواد میں ایک معلوم کو دوسرے کے ساتھ ہے اور خصوصیت کے ساتھ انکا تعلق مکانی اور زمانی ہے ان تعلقات پر تحقیقی نظر کرنا چاہئے یہ تعلقات موضوع سے پیدا ہوئے یعنی خودم سے۔ (ہماری ذات خاص کو اشیاء کے تعلقات سے کوئی نسبت نہیں ہے وہ تعلقات خود اشیاء کی ذات میں موجود ہیں)۔ تسلیم کرنا ایسے اشیاء کا جو بذات خود موجود ہیں جنہیں تغیرات ہو کرتے ہیں اور جو مطلوب نسبتوں سے قائم ہیں اس واقعہ سے بھی آثار کے مستقل اوصاف کی توضیح ہوتی ہے۔

یہ ضرور نہیں ہے کہ ہم حقیقت محض کو پہنچ جائیں گو کہ خیالات مذکورہ بالا سے ہم نے ابتدا کی ہے۔ وہ صرف ایک ہی نظریہ ہے اور وہ بالکل بدیہی اور سادہ نظریہ ہے حقیقی اشیاء کی ماہیت کے بارے میں جو ہمارے ادراکات سے مطابقت رکھتا ہے۔ اسکو عام استعمال میں زندگی کے قبول کر لیا ہے محض اسوجہ سے کہ وہ نظری شکلات جو فوراً پیدا ہو کے انکو رد کر دیتی ہیں وہ بطور ایک قاعدہ کلیہ کے عملی تعلقات سے کوئی واسطہ نہیں رکھتیں۔ وہ علی تعلق جو انکو عالم خارجی سے ہے۔ لیکن ایک قدم بھی علوم کی تحقیق میں نہیں اٹھا سکتے جب تک کہ ہم اپنے کان عوام الناس کی آواز کے لئے بند نہ کر لیں اور پرانے نظریہ کو نئے سے نہ بدلیں جس میں معروضی بالکل مختلف سمجھا گیا ہے اوس تصور سے جس سے وہ ہم پر ظہور کرتا ہے۔ وجہ اوس کی مختصراً حسب ذیل ہے:-

۸۔ (۱) جب ادراک میں توقعات واقع ہوتے ہیں اوس حالت میں ہم ماہیت شے کی تصویر کیونکر بناتے ہیں؟ کیا آواز آتی ہے جب کوئی سنا نہ ہو یا رنگ ہو کر رہتا ہے جب کوئی دیکھتا نہ ہو؟ (۱) یہ بدانتہا صحیح نہیں ہے کہ جب شیا معروض ہمارے تصور کے نہوں تو اون اشیاء سے منسوب کئے جائیں وہ دھنسن جن کو ہم اس تصور کے ذریعہ سے جانتے ہیں۔ (ب) ہم جانتے ہیں کہ جو لوگ مادر زاد اندھے ہیں وہ رنگ یا چیزوں کی چمک دمک سے جاہل ہیں اور جو بہرے ہیں وہ آواز کے اوصاف سے ناواقف ہیں۔ تاہم وہ اشیاء کا تصور کر سکتے ہیں یعنی معروضات سے واقف ہیں اور اگرچہ تصور بعض مستی صفات سے معرا ہے جو کہ اوس شے کی

صفتیں ہیں جن پر اسکی حقیقت مبنی ہے مگر ضرور نہیں ہے کہ اس وجہ سے وہ کافی ہو  
(یعنی شے کی تصور ناقص ہو) بہ نسبت صمیم و سالم شخص کے تصور کے۔ (ح) بالآخر محسوس  
وصف کسی شے کا اسکی ضروری خصوصیات سے شمار نہیں ہوتا (جیسا کہ گلیلی نے  
مدتوں پہلے کہا تھا) یعنی وہ صفات جو اوس کے تصور میں ضرورتاً منضم ہیں (دیکھو  
ت ۱۴)۔

(۲) کسی شے کے ارتسام سے جو ہکو اوس شے سے حاصل ہوتا ہے موقوف  
ہونا بہت سے حالات پر جو ادراک پر اثر رکھتے ہیں یہ حالات ہکو مجبور کرتے ہیں  
کہ ہم درمیان شے اور اسکی تصور کے ایک خط فصل صیغہ دیں کیونکہ شے بذات خود  
اون حالات پر موقوف نہیں ہے۔ روشنی کے فرق سے چیز کچھ سے کچھ دکھائی دیتی  
ہے اسکی چمک روشنی کی کمی اور زیادتی سے مختلف ہو جاتی ہے اور سرشام شفق میں  
شے کا رنگ بالکل غائب ہو جاتا ہے۔ مزید براں مکان اور موقع کے بدلنے سے  
شے کی شکل میں اختلافات پیدا ہوتے ہیں۔ اور ناظر اور منظور کے درمیان جو مسافت  
ہوتی ہے اسکی کمی زیادتی سے بھی شے بڑی چھوٹی دکھائی دیتی ہے۔ یہ سب ایسے  
اختلافات ہیں جنکو شے کی ذات سے کچھ تعلق نہیں ہے اور ہم اس کے ماننے پر  
مجبور ہیں کہ شے اور اسکی تصور میں اصلاً فرق ہوتا ہے وہ تصور وہ چیز ہے جو  
ہکو اصل شے کی ضرورت ہے۔

(۳) واقعہ محرک کی اقل حد تحریک اور فرق کی حد دونوں کا نتیجہ  
ایک ہی ہے ”محرک کی اقل حد“ اس فقرہ سے تحریر نفسیات میں وہ حد محرک کی

لہ گلیلی کے بیان کا یہ مقصود تھا کہ محسوس صفات ذاتیات سے کسی شے کے نہیں ہوتے ۱۲۔  
۱۱۔ وہ اثر شے کا جو حواس پر پڑتا ہے اسکا ارتسام ہے مثلاً درخت کی تصویر جو آنکھ کے قتل  
پر بنتی ہے وہ درخت کا ارتسام ہے ۱۲۔

۱۱۔ ناظر دیکھنے والا منظور جو چیز دیکھی جائے ۱۲۔  
۱۱۔ حد تحریک لاٹین limen جب محرک کے قوت جات ایک حد خاص تک نہیں پہنچتے  
احساس نہیں ہو سکتا ۱۲۔

مراد ہے جس اقل مقدار سے تحریک محسوس ہو اور فرق کی اقل حد سے مراد ہے وہ کم سے کم مقدار محرکات فرق کی جگہ محسوس ہو سکے۔ ادنیٰ مقدار اس طرح معلوم ہو سکتی ہے کہ ہم ایک محرک یا محرک کا فرق فرض کریں اور بتدریج بڑھاتے ہیں یہاں تک کہ کوئی مشاہدہ کر نہ لے والا جو تجربے کی معروضی حالات سے واقف نہ ہو اور کوئی ملاحظہ کرے اور پہچان لے۔ اس طریقے میں یہ پہلے ہی مان لیا گیا ہے کہ ایسے محرکات اور محرکات کے فرق موجود ہیں جنکا ادراک ممکن نہیں ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ معروض یعنی شے ضرور ہے کہ تصور سے اختلاف رکھتی ہو۔

۹۔ (۴) بالآخر تعداد اکثر معروضی اسباب و آلات کی جسکو علم طبیعیات نے اپنے موضوع بحث کی تحقیق کے لئے بتدریج تکمیل کی ہے اسی سے ظاہر ہوتا ہے کہ شے کے ادراک میں اور شے بذات خود میں بہت بڑا فرق ہے۔ خود میں دور میں آلات پیمائش بالواسطہ و بلاواسطہ اوزان اور اعداد یہ سب دائرہ اسی بات پر زور دیتے ہیں کہ ہمارے ارتسامات اور اونکے متعلق جو اشیاء ہیں ان میں بڑا تضاد ہے لہذا عوام کی آواز کی خالص حقیقت گزر جاتی ہے اور اندرونی ضرورت علم طبیعیات کی انتہائی حقیقت اس کی جگہ لیتی ہے۔ صفات حسیہ کی موضوعیت کے مسئلہ کی ابھی ابتدا ہے اگرچہ اس تحقیق کی سمت صریح ہے۔ تجربے کے مواد کی مکانی اور زمانی خاصیت سے جو تصور پیدا ہوتا ہے اوس میں اور اصل حقیقت میں امتیاز کرنا چاہئے (دیکھو ٹ ۲)۔

علمی حقیقت کے مذہب کی معمولی صورتیں دنیا زدوں سے بنی ہوئی سمجھی جاتی ہے جو چیزیں وزن رکھتی ہیں اور جو وزن نہیں رکھتیں دونوں پر مختلف قسم کی قوتیں حکمراں ہیں اور مکانی اور زمانی تغیرات کی تابع ہیں۔ اس مفہوم کے تمام اصلی نکات کو سرائیک نیوٹن نے درست کر دیا تھا۔ لیکن اسکو بھی یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ عتلا اور حتمیل ہونے اور اب اس بارے میں کچھ کہنا نہیں ہے، ماہیت اشیاء کی صرف یہی ایک توجیہ ممکن نہیں ہے۔ بلکہ

(۱) مباحثہ درمیان میکانی (سکونی) اور دینامیکی (حرکی) راپوں کے ابھی تک جاری ہے۔ سکونی فردوں کی یہ تفریق کرتا ہے مادی امتیازات اور ادنیٰ

حریف مقابل اونکو فورس قوت کے مرکز تجویز کرتے ہیں غیر مستند نقطے جیسی طرف قوت کے اثرات کا اشارہ کیا جاسکتا ہے (دیکھو ٹ ۵)۔

(۲) یہ بھی نطے نہیں ہوا کہ مکان میں جو مادہ بھرا ہے اوسیں خصل یا یا فصل ہیں یا علی الاتصال بھرا ہوا ہے۔ ذرات ایک دوسرے سے جدا ہیں اور اوسیں خلا ہے یا مادہ کے اجزا سر تا سر باہم گرلے ہوئے ہیں (انہیں فصل نہیں ہے) اور وہ اپنی جگہ سے ٹل سکتے ہیں اور دوسرے اونہی جگہ آسکتے ہیں اور اجزا کے قرب و بعد سے نقل میں تغیرات ہوتے رہتے ہیں لیکن تفرق اتصال ممکن نہیں ہے۔

208

۱۔ (۳) بالکل زمانہ حال کے قریب ہی کوششیں کی گئی ہیں کہ مادہ اور جوہر کے تصور کو بالکل اٹرا دیں اور اونہی جگہ (انرجی) توانائی یعنی اثر پیدا کرنے کی صلاحیت کو قائم کریں۔ اس طریق سے کائنات کا منظر بدل جائیگا یہ منظر جو اب ہے لینے علمی حقیقت بالکل بر طرف ہو جائیگی۔

(۴) بالآخر مستند علمائے جو مناہتوں میں بلند پایہ رکھتے ہیں تسلیم کر لیا ہے کہ مادہ اور ذرات وغیرہ صرف اسلئے فرض کئے گئے ہیں کہ ذہن میں ایک تصویر کھینچ جائے اور اس سے تعقل کو مدد ملے یہ گویا بطور نمونوں کے ہیں یا اشیاء کے نقشے ہیں اور یہ فرضی واسطے توضیح کے ہیں (دیکھو ٹ ۸)۔ وہ کہتے ہیں طبیعی علم کا یہ کام نہیں ہے کہ معروضی ماحیثوں کو ثابت کرے اسکا کام تو بالکل حق ہے یہ کہ فطرت کے وہ طرق جنکا ادراک ممکن ہے اونکو واضح طور سے بیان کر دے۔ اسی لئے وہ حقیقت کے منہوم کا ذکر علمی مفاہیم میں پڑھنے ہی سے انکار کرتے ہیں۔ جب ہم یہ کوشش کرتے ہیں کہ اجزاء صغیر کا ایک نقشہ ذہن میں لائیں مثلاً ذرات کا متحرک ہونا فضا میں یا دباؤ یا کھینچ تان یا دھک دینا جو ذرات دوسرے ذروں کو

۵۔ لینے جسم کے بعض اجزا کثیف ہوتے ہیں اور بعض لطیف بغیر اسکے کہ اوس میں تفرق اتصال ہو ۱۲۔

۶۔ ٹیک اور سیلر جیسے علم ہند میں اشکال سے کام لیتے ہیں ۱۲۔



دیتے ہیں یا دوسرے ادھو دیتے ہیں ہم مجبوراً ذرات کے مفہام ہم سے اور ان کے باہمی تعلقات سے دور ہو جاتے ہیں یہ مفہام ہم جو ہر کو صرف مکانی یا زمانی صورت سے آگاہ کرتے ہیں اور شاید ان مفہام ہم میں ایسے صفات کا مان لینا شامل ہے جن سے ہم نادائق ہیں حقیقی صفات فحقیہ بذات خود تصوریں نہیں آسکتیں۔ ان سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے وہ صرف یہ تصور ہے کہ ان صفات کے معروفات (اشیا) موجود ہیں اور چونکہ (ہم نے ملاحظہ کیا) گذشتہ میں خیال وجود کا مختلف احوال سے بیان ہو سکتا ہے اور سب احوال امکاناً مساوی ہیں پس اثباتی تعریف منافی حقیقت کی مسلم نہیں کہ صحیح ہے جب تک تفصیلی اور طولانی جانچ ہوشیاری سے نہ کی جائے یہ فرض فطرت کی مابعد الطبیعات کا ہے کہ معروفی حقیقت کی ماہیت سے ہر کو آگاہ کرے کہ کون سے تصورات عقلاً قابل تسلیم ہیں۔

ضرورت نہیں ہے کہ ہم یہاں اعتقادی حقیقت کی دوسری صورت میں دخل دیں جو زیادہ مشکوک ہیں۔ لیکن ہم عموماً یہ اضافہ کر سکتے ہیں کہ عام علیاتی یعنی معقوفی حیثیت سے یہ نظریہ قابل قدر ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ علیات کا یہ منصب نہیں ہے کہ ایک ایسی حقیقت کے وجود کا فیصلہ کرے ادراک سے جسکی ضرورت ثابت ہے۔ جب علیات سے یہ دریافت ہو گیا کہ موضوعی اور معروفی خاصہ کیا ہے اور اسکے ساتھ ہی تجربے کے اصلی مواد کی خاصیت کا لحاظ رکھا گیا ہو تو معمولاً مامرنے ایسا وہ کام پورا کر دیا جسکی ہر کو اس سے توقع ہو سکتی تھی۔ قائم کرنا ایک موجودہ حقیقت کا جو کہ ان تصورات کا جواب یا مقابل ہے یہ مابعد الطبیعت کی حکومت میں دخل دیتا ہے۔

۱۱۔ جو ظاہریت (فی منلزم) علیات کو اس طرح محدود کرنے سے پیدا ہوتی ہے وہ ظاہریت کانٹ کی نہیں ہے۔ کانٹ کے علیات میں یہ مان لیا گیا ہے اور یہ صحیح ہے کہ ہم اشیاء یا خفہا کی کسی صفت کو نہیں بیان کر سکتے بلکہ ہم یہ بھی نہیں جانتے کہ وہ موجود ہیں یا نہیں ہیں۔ تاہم یہ مناف صاف ظاہر ہے کہ ادھو وجود تسلیم کر لیا ہے اور ادھو ہمارے احساسات کی علت تجویز کیا ہے یا یہ کہ وہ مادی حیثیت آشکار کی ہے۔ مزید برآں یہ کہ کانٹ کا مفروضہ موضوعیت اور

ادنیٰ فرع ضرورت ادراک کی صورتوں کی اور ادنیٰ مقولات (قاطیغور یا س) اور معروضی تعین اور امکان ادراک کے مواد کا کاٹ کی رائے میں اس زمانے کے نظریہ کے موافق نہیں ہے۔ صرف عام حدیں کاٹ کی ظاہریت کی ہم قبول کر سکتے ہیں ہم اتفاق کرتے ہیں اس امر سے کہ مشروط موضوعیت اور مشروط معروضیت کا خالص صورتیں اختیار ہونا چاہئے اور دائمی تجربے میں ادنیٰ آنا چاہئے اور ہم اس سے اتفاق کرتے ہیں کہ تجربہ سے بذات خود کا کما حقہ بیان نہیں ہو سکتا نہ موضوعی اعتبار سے نہ معروضی اعتبار سے۔ دنڈت ادنیٰ نہیں مانے اور اکثر باوجودیکہ بعض امور ہیں ادنیٰ سخت اختلاف رائے ہے۔ لیکن اس امر میں اتفاق ہے کہ کل تجربے ابتدا میں بلا اختیار ہوتے ہیں لیکن تجربے سے دو مختلف پہلو یا اعتبار ظہور کرتے ہیں اور ضرورتاً دو متضاد۔ جدا جدا ہو جاتے ہیں ایک موضوعی دوسرا معروضی۔ اس قدر تجربے کا اصلی مواد (دنڈت کے نزدیک لغو) کا معروض اور ہمارے تجربے کا اساس) چونکہ موقوف ہے ایک جاننے والے موضوع پر لہذا ہم موضوعیت کو مشروط یا صرف موضوعی یا لغتی کہتے ہیں۔ ہر کو حق نہیں ہے کہ تجربے کے اساس کو شعوری عمل کہیں۔ تصورات اور اکات احساسات وغیرہ الا اس حد تک جس حد تک کہ وہ اس موضوعی جانب کو ظاہر کریں۔ بجائے دیگر وہ عنصر ادنیٰ اصل مواد میں تجربے کے جو کہ موقوف ہیں دوسرے معروضات یا اشیاء پر جو فضا میں واقع ہیں یہ معروضیت مشروط ہے معروضی یا خارجی یہاں بھی ہر کو حق نہیں ہے کہ ہم تجربے کے اساس کو معروضات یا اشیاء کہیں بغیر کسی تخصیص کے الا اس حد تک جس حد تک ہم توجہ کہ ان معروضی تعلقات پر احتجاج کے منہ دل کریں۔

جو کہ حقیقی بدائی دوجانبوں کی علما غیر ممکن ہے۔ لمبی علم کو یہ ہر جہتی صورت میں دریافت کرتا ہے۔ ہر قسم کے بڑے ادنیٰ طریقوں سے کہ انطرت میں کیا موجود ہے یعنی حقیقت معروضی کی کیا ہے۔ ہم علما مجبور ہیں کہ کسی خاص تجربے

کی یہ تعریف کریں کہ وہ شعوری عمل ہے یا ایک معروض ہے (دیکھو ف ۵)۔

۱۲۔ یہ دونوں اصطلاحیں موضوع اور معروض بھی اجمال سے خالی نہیں ہیں مناسب ہوگا کہ اختصار کے ساتھ ان اصطلاح کے مختلف معانی بیان کیے جائیں۔  
تقابل انا اور عالم خارجی یعنی موضوع اور معروض کا پہلے اس امتیاز سے ہوتا ہے جو ہمارے جسم کو اجسام سے (خصوصاً ہمارا جسم مشہود یعنی جیسا دیکھا جاتا ہے) جو فضا میں موجود ہیں۔ جو مفہوم اس طرح پیدا ہوا ہے یہ موضوعیت یا معروضیت کی ایک خاص صورت پر جاری ہوتا ہے۔ اجزاء اوصاف و حالات یا فعلیتیں ہمارے جسم کی موضوعی بنجانی ہیں اور اجزاء اوصاف حالات یا فعلیتیں دوسرے جسموں کی معروضی بنجانی ہیں۔ وصف یا حالت سے یہاں مراد ہے وہ کوئی چیز مکان یا زمانا جو تعلق رکھتی ہو کسی جسم سے جو اس سے منسوب ہوں یا جو اس جسم سے صادر ہو یا اس کا اثر ہو۔ یہ پھیلی تفرید بتدریج بہت اہمیت پیدا کرتی ہے حتیٰ کہ آخر کار کچھ موضوعیت کے لئے نہیں باقی رہ جاتا مثلاً اس کا تعلق احتیاج کا ہمارے جسم سے قائم نہیں رہتا یا اس کے طبعی خواص ہم سے متغنی ہو جاتے ہیں۔

رفتہ رفتہ یہ تعقابل (انا وغیر انا) ایک مختلف معنی پیدا کر لیتا ہے عقل کوئی وجہ نہیں ہے کہ خود ہمارا جسم جدا کر دیا جائے اور اجسام سے یا ایک نئی مکانی صورت اس کی ملکہ ہو دوسرے جسموں سے جو فضا میں موجود ہیں یا ہمارے جسم کو دوسرے اجسام کا مقابل تصور کریں جیسے ذات انا مقابل ہے خارجی عالم کے۔ ہمارے خاص جسم کو خود ہی تجربے کا ایک اساس سمجھنا چاہئے اور اس کو دونوں عنوانوں کے تحت میں لانا چاہئے موضوعی یا معروضی۔ پس جدید مفہوم موضوع کا متعلق ہے ایسے طرق کے وجود سے جو دوامی موضوعیت رکھتے ہیں اور ان سے معروضیت کو تعلق نہیں ہے۔ حیات افعال ارادی تصورات خیالی تصویریں ہیں یہ تمام حالتیں یہ خصوصیت رکھتی ہیں کہ ان میں معروضی پہلو بالکل نہیں ہے معروض کے

سے مقصود یہ ہے کہ جو کچھ ہم پر گزرتا ہے یا ہم سے ہوتا ہے وہ موضوعی اور دوسرے اجسام پر جو گزرتا ہے یا ان سے سرزد ہوتا ہے وہ معروضی ہے ۱۲ ۵

سابق کے مفہوم سے۔ لہذا یہ لب لباب موضوع کے جدید مفہوم کا ہے اور موضوعیت تجربے کے مواد کی اب یہ معنی رکھتی ہے کہ وہ منسوب ہو موضوعی مواد کے کسی عقل سے وہ مواد جو صرف موضوع سے تعلق ہے۔

۱۳۔ معروفیت کے بھی اب یہ معنی ہونگے کہ وہ خاص تعلق ہے مواد کے اجزاء کا ایک دوسرے کے ساتھ نہ کہ وہ معین تعلق موضوعات یا اشیاء سے نہیں ہے بلکہ کوئی قسم انہیں میں سے قائم ہو کے اور اقسام سے جدا ہو جائے وہ تعلق جو کہ درمیان موضوعی اجزاء کے ہے اور کو ہم تلازم کہتے ہیں اور وہ تعلق جو معروفی اجزاء میں ہے اور کو میکانی اتصال کہتے ہیں اپنے آخری اور نہایت انتزاعی صورت میں مفہوم موضوعیت کا یہ معنی رکھیگا فہم مواد کا اس مشیت سے کہ وہ ایک رکن میکانی اتصال کا ہے۔ جدید تصور موضوعی احتیاج کا نفسی اس مسئلہ کی تعریف میں کوئی فرق نہیں ڈالتا (دیکھو ص ۵)۔ کیونکہ رکنیت تلازمی ارتباط میں ٹھیک ٹھیک یکساں ہے جہاں تک اور کو مواد سے تعلق ہے مع اس احتیاج کے جو اس مواد کو تجربے کرنے والے کے بدن سے ہے۔ صورت کے اعتبار سے جدید تصور میں خلل واقع ہوتا ہے اس سے کوئی درست آدیا اسلوب صناع کے متعلق کو نہیں ملتا۔ لہذا علمی اغراض سے مناسب ہے کہ قدیم تعریف موضوع کی برقرار رکھی جائے اگرچہ وہ معنوی اعتبار سے کچھ ایسی ٹھیک انہیں ہے لیکن اسکا مواد جدید کے ساتھ یکساں ہے۔

مکتب میں

E. Von Hartmann, Des Grund problem der Erkenntniss theorie 1889. H. Schwarz, Das Wahrnehmungsproblem 1892. E. Konig Über die Retzten Fragen der Erkenntniss theorie und einen Gegensatz des transcendentalen Idealism und Realismus, In the Zeitschrift fur Philosophie und philosophische Kritik. Vols. 103, 104.

عموماً معنوی فرقوں کے بیانات کے لئے وہ تصانیف ملاحظہ ہوں جن کا تذکرہ

ف ہ کے تحت میں مندرج ہے۔

حاشیہ۔ - شاپنہار ہی کے عہد سے لفظ تصوریت کے غلط استعمال کی شکایت ہو رہی ہے۔ مام گفتگو میں یہ لفظ تعظیماً کسی ایسی کوشش کے لئے مستعمل ہے جو عام اور سطح درجہ کے روزمرہ سے بالاتر ہمواری پر ہو۔ فلسفیانہ اصطلاحات میں ہم ابعد الطبعی معقولی اخلاقی اور جمالی تصوریت بنا کرتے ہیں۔ اولین کی کتاب Geschichte des Idealismus (2 Vol. 1894-96) میں بظاہر یہ مراد ہے کہ تصوریت، اس جامعیت کے مفہوم سے مستعمل ہو۔

جی۔ ڈبلیو۔ ایف ہیکل کا نظام اکثر مطلق تصوریت کہا جاتا ہے۔ ہربرٹ کا فلسفہ حقیقی کہا جاتا ہے کیونکہ ابعد الطبیعت میں وہ آخری عناصر کو وجود کے 'حقیقی' سے نامزد کرتا ہے۔ مافوق الفطرت حقیقت ای دن ہارٹمان کا یہ بیان ہے کہ اشیاء بالظہار ادراک کی صورتوں مکان اور زمان کے تحت میں آتی ہیں جو کہ معقولات ہیں اور یہ ابعد الطبعی تعین کے لئے راستہ کو صاف کرتا ہے۔

## (ج) اخلاقی فرقے

### ۱۱ اخلاق کے مبدا کے بارے میں نظریات

حکمی نوامیس اور خود ساختہ نوامیس کے نظام اخلاقی  
۱۔ غیر ناموسی نظریہ اخلاق کا یہ نشا ہے کہ شخصی تکلیف اخلاقی خارجی  
احکام پر منحصر ہے خواہ وہ احکام بطور ضوابط کے ہوں یا قوانین ہوں۔ یقیناً یا  
خدائے تعالیٰ ہے (یا کلیسا) یا سلطنت۔ یہ کسی صاف نہیں ہوا کہ غیر ناموسی فرقہ  
ذاتی واقعات تاریخی کے بیانات اور اخلاقی مفروضات کے مابین خط فاصل  
کہاں کھینچتا ہے لہذا ناظرین کی جانب سے یہ سوال پیش ہو سکتا ہے کہ آیا وہ  
مصنفین جنے اقوال سنا پیش کئے جاتے ہیں جو مذہب اخلاقی کے نمائندے  
ہیں وہ جزئی اخلاقی فعل جسکا مدور شخص واحد سے ہوا دیکھا ماخذ کس کو مقرر  
دیتے ہیں آیا سلطنت حاکم ہے یا کلیسا۔ سقراط دو مختلف ماخذ اخلاق کے بیان  
کرتا تھا۔ نوشتہ قانون انسان کا اور نانوشہ قانون خدائے تعالیٰ کا (دیکھو

لے نوامیس ناموس کی جمع ہے شریعت قانون قاعدہ ۱۲  
لے اخلاق کے دو ماخذ ہیں ایک خود ذات انسان یعنی انسان اپنی ذکاوت اور جوہر عقل  
سے اخلاقی ادراک (کنشنس) کی ہدایت سے قوانین مرتب کرے۔ اسکو اسطلاحاً خود ناموسی  
اخلاق کہنا مناسب ہے اور دوسرے دمی والہام یا علمائے ملت کی جانب سے جو قانون  
نافذ ہو اسکو غیر ذاتی ناموس کہنا چاہئے ۱۲  
۳۔ تکلیف ڈیوٹی فرض جس کے بجالانے پر انسان مجبور ہو اور اگر نہ بجالائے  
تو سزا پائے ۱۲

(۲۹)۔ الہیات سے جو اخلاق نکلا ہے اسکا میلان غیر ذاتی ناموس کی جانب ہے (مثلاً دمی و الہام یا سلطنت وغیرہ) اسکا سرانجام خدائے تعالیٰ کی مشیت اور دمی و الہام سے ملتا ہے۔ اس نظریہ کی صحیح تر صورت میں یہ مانا گیا ہے کہ کوئی چیز اچھی اور حق محض اسلئے ہوتی ہے کہ وہ خدا کی مرضی کے مطابق ہے اور اگر خدا کی مشیت اسکے خلاف ہو تو اخلاق کی صورت بدل جائیگی۔ غلامہ یہ ہے کہ حسن و قبح اشیاء شرعی ہے۔ اسکی دوسری صورت میں یہ مانا گیا ہے کہ انسان کی عقل حسن و قبح اور حق و باطل کے دریافت کرنیکی صلاحیت رکھتی ہے۔ اور یہ خوش ہونے کا مقام ہے کہ اگر انسان علم کے خدائے تعالیٰ کی مشیت سے موافقت رکھتے ہیں۔ تمدنی غیر ذاتی ناموس کی جانب پہلا مصنف جسکا نام لینا چاہئے وہ ہابس ہے (دیکھو صفحہ ۷۷) وہ مطلق اختیار سلطنت کا ہر صیغہ میں تسلیم کرتا ہے لہذا وہ سلطنت کو یہ حق دیتا ہے کہ وہ ماہیت اور سمت انسانی افعال کی معین کرے۔ وہ کہتا ہے کہ صحت فطری اخلاقی قانون کی اور احکام الہی کی بھی مسلم ہے لیکن دونوں ایک ہی طرح سے موقوف ہیں شخصی ترجمانی پر لیکن اونکو ایسی کلی صحت اور قوت نہیں حاصل ہو سکتی جو سلطنت کے قانون کو حاصل ہے۔ جے۔ ایچ کرخمان (۱۸۸۳) J. H. Kirchmann نے زمانہ موجودہ میں ایسی ہی رائے اختیار کی ہے۔

۲۔ یہ مفروضہ کہ ماخذ اخلاقی تکلیف کا معاشرت یا تمدن یا مذاہب یعنی کلیسا کی منظوری میں تلاش کرنا چاہئے یہ بیان تاریخی تحقیقات کے حل اغراض کے لئے بکار آمد ہے۔ لیکن جو لوگ قانون کا ماخذ غیر ذاتی انسان (الہام دمی یا سلطنت) کو قرار دیتے ہیں وہ تاریخی تحقیقات میں مصروف نہیں ہیں (ان کا مسلح نظر اخلاقی ماہیت کی تلاش ہے)۔ اصلی فرق خود ناموسی اور غیر ذاتی ناموسی میں یہ ہے کہ خود ناموسی فرقے کے نزدیک ماخذ اور منظوری (قبولیت یا تئذ) شخص خدا کی جانب سے اس کے طبع زاد خیالات اور ذاتی تمہیکات پر موقوف ہے وہ دوسروں کی امداد سے بے نیاز ہے۔ غیر ذاتی ناموس کے جبارانہ احکام جنکی حقیقت اطاعت اور انقیاد سے ماخوذ ہے نہ یہ کہ حاکم کا حق حکمرانی آزادانہ طور سے مسلم ہو چکا ہے اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اس قلم کی غیر ذاتی ناموسیت کی حقیقت اکثر محل میں

گھلتی ہے۔ جو شخص جرم سے اس لئے اجتناب کرتا ہے کہ وہ ممنوع ہے اور سلطنت کی جانب سے مجرم کو تعذیر دی جائیگی اور کو براہ مستقیم اخلاقی وجوب کا مس نہیں ہوتا کہ وہ جرم کے ارتکاب سے پرہیز کرے اور جو شخص یہ کوشش کرتا ہے کہ اپنی زندگی کو اخلاقی معیار کے مطابق بنائے تاکہ خدا اس سے راضی ہو یا کلیسا کے احکام کی تعمیل ہو وہ بھی مثل اس مجرم کے ہے جو اپنے ارادے کو ایک خارجی حکومت کے تابع کر دیتا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ہماری اخلاقی تصدیق (ہمارا ایمان) خود ناموس (یعنی عقلی اخلاق) کے موافق فیصلہ کرتا ہے۔ پہلی بات جو اخلاقی فعل میں مطلوب ہے وہ یہ ہے کہ اندرونی آزادی ہمارے فعل کا ماخذ ہو نہ یہ کہ اپنے سوا کسی اور حاکم کا فرمان۔

لہذا ہم کمال تعین کے ساتھ قانونی نفاذ یا شائستگی کے مضابطہ معاشرتی میل جول میں یعنی آداب مجلس وغیرہ ایک طرف اور اخلاقی فرض (وجوب) دوسری جانب انہیں امتیاز کرتے ہیں فرض اور شائستگی ممکن ہے کہ بالکل ایک ہی طور کے کردار پر آمادہ کریں مگر انہیں جو فرق ہے ادیس ذرا سی بھی کمی نہیں ہوتی پس اخلاق میں خود ناموسی طبیعتی ملح نظر ہے۔ اور یہ فوراً سمجھ میں آسکتا ہے کہ چند مصنفین کے سوا جنکا ہم نے ذکر کیا ہے (اور انہیں سے بھی سب کے سب کلیتہً غیر ناموسی طریق میں) (اکتوار نہیں ہیں) اکل اخلاقی نظام قدیم اور جدید عہد کا خود ناموسی انداز کا ہے۔ ضرور نہیں ہے کہ اونکی خاص فہرست ایسے مصنفین کی یہاں درج کیجائے۔

سے واضح ہو کہ اس مقام پر مصنف کی تقریر ہمارے مذہب کے خلاف ہے ہم عقلاً خدا کے حکم کو بہترین حکم تصور کرتے ہیں اپنے حق میں اور کل عالم کے حق میں ۱۲۔



## (ب) عقلیت اور تجربیت

۲۔ ہم نے دو مقابل کے معلق نظر مبدع علم کے بارے میں دریافت کئے ہیں (۱) عقلیت (جس میں اولیات سے بحث کرتے ہیں) اور تجربیت (جس میں معقولی فرق کے موازات میں متضاد رائیں عقلیت یا جس طرح سے مشہور ہے فطرت یا بصیرت اور تجربیت موجود ہیں اور اس انحراف کی خاص صورت ارتقاءیت کہی جاتی ہے اگر ہم چاہیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ ضمیر ایمان یعنی کائنات کا مبدع کیا ہے؟ ضمیر سے مراد وہ اخلاقی حکم کا مبدع ہے جو ہماری ذات میں موجود ہے۔ یہ اخلاقی حکم ضمیر کی طرف سے یا ہمارے اعمال و افعال پر جاری ہوا اور لوگوں کے افعال پر۔ عقلیت (یا اولیت) کے قائل ضمیر کو ایک مستقلی پیدا کنشی فعلیت سمجھتے ہیں جبکہ علم کو بصیرت سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اہل تجربیت کی یہ رائے ہے کہ ضمیر تجربہ سے پیدا ہوا ہے یا یہ کہ بتدریج انکی تکمیل ہوئی ہے لہذا اخلاق ہیں اور علم العلم (ہمیشہ علم) میں بھی یہ مسئلہ مبدعیت نفس کا یا نفسیات کی تاریخ کا Psychogenais وہ ہے جبکہ مختلف فرقوں کی جنگ میں سب سے آگے قیام ہوتا ہے۔ اولیاتی یہ بھی مانتے ہیں کہ تکلیفی قوت اخلاقی نوامیس کی اور کلی تصدیق اخلاقی احکام کی انکو مجبور کرتی ہے کہ ہم انکو ایک پیدا کنشی ملک یا کم از کم ایک ضروری تکمیل عقل علی کی سمجھیں (دیکھو صفحہ ۸۰) لہذا فطرت اخلاق میں عقلیت کے ساتھ علم العلم میں چلتا ہے۔ دی کا برس لائینز

۳۔ اولیت سے مراد ہے ایسے تصدیقات پر استدلال کو جاری کرنا جو بدیہی اور اکثر علماء کا یہ خیال ہے کہ یہ تصدیقات ذہن میں دوایت رکھے گئے ہیں مثلاً اجتماع نقیضین اور ارتفاع نقیضین دونوں نامکن ہیں یا کل جز سے بڑا ہے وغیرہ ۱۲۔

اور لائبنز کا یہ فرق صوب اولیاتی تھے۔ کانٹ نے بھی اولیت اور عقلیت کو لا دیا  
اخلاقی قانون سے اپنی تنکمی صورت کے ایک واقعہ معلوم ہے۔ اوسکو ہم اسی طرح  
سمجھ سکتے ہیں جب اوسکی اولیاتی خصوصیت کو تسلیم کر لیں۔ ضمیر ایک تعامل ہے  
جس سے حکم کا مقابلہ اخلاقی قانون سے کیا جاتا ہے اس طرح کہ ضمیر کو ہم اخلاقی  
قانون کا دیکل نوع انسان کے تجربی شعور میں کہہ سکتے ہیں۔ اس حیثیت سے  
اسکا فرض ہے کہ نہ صرف انسانی افعال کو جانچے بلکہ بذریعہ ضمیر اور نصیحت کے  
ہماری پسند اور انتخاب پر بھی اثر کرے۔ بصیریت کا انداز اولیت کا انگریزی  
اخلاق میں بہت نمایاں ہے۔ اہل بصیریت اخلاقی تصورات یا احکام کو اوسی  
ہمواری پر جگہ دیتے ہیں جس ہمواری پر ریاضی کے علوم متعارف یا قوانین فطرت  
ہیں۔ اہل ریاضی اور اہل طبیعیات صاف صاف کہتے ہیں کہ ہمارے اصول اولیہ  
کو نہ ثبوت کی ضرورت ہے نہ قابل ثبوت ہیں۔ صاحب اخلاق اوسی طرح رہنا  
سے انکار کرتے ہیں: اخلاقی قوانین کی بصیرت دلیل سے عام فہم ہو سکتی ہے  
نہ مہمور کی قبولیت کے لائق بنائی جاسکتی ہے اور نئی بدست میں اس سے کوئی  
بڑا فرق نہیں آسکتا کہ اوسکے بعض ماننے والے نفسیات سے قابل اطمینان توجیہ  
و اخلاق کے ہاتھ کیسے پیدا نشی ہوئے پر پیش کریں اور توضیح کی یہ صورت اختیار  
کیجائے کہ معاشرت سے اخلاقی قوانین کا شعور ممکن ہے لیکن کوئی فرد انسان اگر  
تہا ہو تو اسکی فیزیت میں بالقوہ موجود ہے۔ آرکدورث R. Cudworth و آر  
کمبرلینڈ R. Cumberland و ایس کلارک S. Clarke خاص نمایندہ بصیریت  
کے انگلستان کے فلسفہ ہیں۔

کانٹ کے تاہین سے مکملی شلیئر ماخ Fichte Schleiermacher

اور کسی مذکر۔ شاپنہار Schopenhauer بھی اسی فرقہ اولیاتی میں داخل  
ہیں۔ ہربٹ کے چکا آؤٹ Lotze دیکھو (۱۰)۔ بھی اولیاتی کہی جاسکتی ہے کیونکہ  
عقلی تصورات جو اخلاقی قوانین سے ظاہر ہوتے ہیں وہ ازلی اور ناقابل تغیر سمجھے  
جاتے ہیں۔ آخر میں لٹز کو بھی اس طرز خیال کے نمایندوں میں شمار کرنا چاہئے  
وہ باطل تصریح کے ساتھ ضمیر کے اولیات سے ہونیکو ایک مقنع نفسی کی حیثیت

مانا ہے اور اسی طرح تصریح کے ساتھ بیان کرتا ہے کہ تجربیت اسکا فیصلہ نہیں کر سکتی کہ اخلاقی احکام کیوں (تخلیفی) حکی حثیت رکھتے ہیں۔

۵۔ تجربیت خصوصاً ایک خاص صورت ارتقا ئیت کی ہے فلسفیانہ اخلاق یہ صورت آج بھی سب پر غالب ہے۔ لوگ نے اخلاق کی بصیرت کے خلاف معرکہ آرائی کی ہے جس طرح ملیات (دیکھو صفحہ ۲) میں اودیت کے خلاف ایسا ہی کیا ہے ادکی جہت پیدائشی ضوابط یا تصورات کے عدم ثبوت میں اس واقعہ پر مبنی ہے کہ احکام اخلاقی سلسلہ جمہور موجود نہیں ہیں۔ ہم نیچیاں اخلاقی تصورات تا ثنائستہ قوموں کے مجرموں وغیرہ میں نہیں پاتے جیسے ہندو قوم میں یا اذن اشخاص میں پائے جاتے ہیں جو سلطنت اور معاشرت کے قواعد کی پابندی کرتے ہیں۔ دوسرے پیدائشی اخلاقی اصول کے نظریہ سے فی الواقع ان کی خلاف ورزی کا اکثر یہ وقوع منافات رکھتا ہے۔ کیوں ادیکے ارشادات پر تو جہاں کجباتی اور جب ہمارے افحال اخلاقی قواعد کے مطابق واقع ہوتے ہیں تو خابہ حکمرانی کے اقتضا سے اون پر دلیل لائی جاسکتی ہے۔ بالآخر اس میں کوئی شک نہیں کہ حکومت کے اخلاقی احکام کے لئے ثبوت کی ضرورت ہے تاکہ ادنیٰ کی سمت دست ٹھہرے۔ حالانکہ پیدائشی تصدیقات نہ برہان کے محتاج ہیں نہ انپر برہان جاری ہو سکتی ہے۔ پیدائشی میلان جسکا لوگ نے انکار نہیں کیا وہ قابلیت لذت و الم کی ہے۔ مگر مذہبی تمدنی اور معاشرتی منظوریوں میلان لذت و الم کی ترکیب ہر کے ہمارے اخلاقی تصورات کو بناتی ہیں۔ اس تجربیت کو اور خصوصاً اسکے منفی پہلو کا ماویٹس کی جانب سے بڑی خوشی کے ساتھ غیر مقدم ہوا۔ ہلویٹس Helvetius اور ہول باخ Holbach اخلاقی تصورات کے پیدائشی ہونے کے انکار میں لوگ سے بھی بہت بڑھ گئے۔ تاہم غیر ممکن تھا کہ قابل اطمینان اخلاقی نظریہ تجربیت کے خطوط پر (مسلمات) پر مرتب کیا جائے جبکہ اخلاقی ارتقا کا ہر فرد انسان کی حیات کے عہد پر نہ ڈالا جائے۔ کیونکہ افراد کی جماعت میں صاف صاف جمادات معاشرتی اخلاقی ترقی کی موجودگی کی توضیح نہیں ہو سکتی جب تک ہم یہ تصور کریں کہ ہر فرد اپنے لئے نئے قانون از سر نو ایجاد کرے اور پیدائشی میلان کے امتیاز سے انکار کرے۔

۶۔ شیلنگ اور ہیکل نے اخلاق کے مصنفین میں سب سے پہلے ارتقائی رجحانات کو کہا حقہ ثابت کر دیا ہے لیکن ادنیٰ رائے اخلاقی نوامیس کی تاریخی تکمیل کے مادے میں منطقی ہے نہ اخلاقی لہذا وہ خاص اجزائے موثرہ کی تحقیق کے درے نہیں ہوئے وہ اجزا جو اخلاقی معیار کی تبدیلی میں کام کرتے رہے ہیں بلکہ انھوں نے اس پر قناعت کی کہ جزئی اخلاقی ظہور کو جو واقعی اخلاقی زندگی میں گذرتے ہیں ان کو منطقی قانون کے تحت میں لائیں۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ یہ راہ اخلاقی تصورات کے 'کس طرح' اور 'کیوں' کے سمجھنے کی منزل تک نہیں پہنچا سکتی۔ بڑی ترقی جو ڈارون نے عضوی زندگی کی تکمیل کے اگلے نظریات پر کی ادھیں شامل تھا تفصیل بیان تمام تجربی اجزا کا جس سے ہکو یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ انواع کیونکر پیدا ہوئے اور انیس انقلاب کس طرح واقع ہوا۔ ڈارون نے یہی طریقہ توضیح کا مبدئیت ضمیر کے مسئلہ پر بھی جاری کیا (دیکھو تولید انسان مصنفہ ڈارون)۔ ضمیر کی پیدائش میں تین جز شامل ہیں (۱) معاشرتی جبلت جو حیوانات میں اور انسان میں بھی پیدائی ہے (۲) وہ قوت جو میزان تکمیل میں حیوان کے صعود کرنے کی وہ بتدریج برہمنی گئی ہے حتیٰ کہ انسان اس قوت سے موجودہ کو گذشتہ کے ساتھ مقابلہ کر کے تجربے کے لئے ذخیرہ کرتا رہا تاکہ اسے کام میں لائے (۳) عام جزو عادت جو تمام عضوی فعلیتوں کو منظم کرتی ہے اور میلانات کو درست کرتی ہے اس پر انتخابی اور وہ اثر جو ہمارے بنی نوع کے پسند اور ناپسند کا ہماری حیات اور کردار پر ہوتا ہے اضافہ کرنا چاہئے۔ انتخاب فطری کے عمل سے مثلاً جس نسل میں خود داری ملی درجہ کی تکمیل پر پہنچ گئی ہے یا معاشرتی تحریکات کا مفہوم بدل گیا ہے وہ جہد للبقا میں زیادہ فائدہ حاصل کرتے ہیں بہ نسبت اون لوگوں کے جو اس اعتبار سے پیچھے رہ گئے ہیں۔

۷۔ فلسفیانہ نقطہ نظر سے اسپنر نے کوشش کی کہ ارتقاء کے عقیدہ کو مسائل اخلاق پر جاری کریں۔ کل افعال میں اس اعتبار سے فعلیتیں شامل ہیں جن میں مناسب اغراض ہیں اور وہ کام جو غرض خاص کے لئے زیادہ مناسب ہے وہ فعل کامل ہے طبیی اغراض ارادی فعلیت کے یا حفظ اور ترقی شغص ہے

یا حفظ اور ترقی نسل یا ترقی معاشرت کی حالت کی جس میں شخص کی زندگی کے امکانات ہیں کہ وہ شخص زندہ رہ سکے اور ایسے کام کرے جو اور اشخاص کے مقاصد اور اغراض کے ساتھ زیادہ سے زیادہ مناسبت رکھیں۔ اس کے مطابق اسپنر نے کردار کے یہ مدارج قائم کئے ہیں حفاظت شخص کے لئے اور حفاظت نوع اور جو افعال عموماً مفید ہوں یعنی تیسرے درجے کے وہ اخلاق کے لئے موضوع ہیں۔ علم اخلاق کا یہ کام ہے کہ زندگی کے قوانین کو وجود کے عام شرائط سے استخراج کرے کہ بعض احوال کردار کے کیوں مضر ہیں اور بعض دوسرے کیوں مفید ہیں۔ نیک کام اپنے وسیع مفہوم سے وہ کام ہے جس سے کوئی خاص غرض پوری ہو اور آخری قابل شعور غرض تمام زندگی کی وہ ہے جس سے خوشی پیدا ہو یا برقرار رہے یا دوسرے سے بچ سکے یا درد دور ہو۔ یہ سچ ہے کہ اکثر اخلاقی نظام یا اخلاقی احکام ہیں جن میں خوشی پر زیادہ اصرار نہیں کیا گیا ہے لیکن اسکی وجہ صرف یہ ہے کہ اون نظامات کے ماننے والے لذت (خوشی) کی بجائے حقیقی اور آخری انجام کو کردار کے رکھتے ہیں بعض ایسے نظامات ہیں جن میں صحت (صدق) اور مفہوم کو بطور ایسے واسطے کے قرار دیا ہے جس سے لذت حاصل ہو۔ سب سے کامل کردار اچھی کردار ہے لہذا وہ مثالی (فرد کامل) انجام فعل کا ہے اور وہ ایک طبعی شکل انسانی ارتقا کی سمجھی گئی ہے وہ وہی کردار ہے جو کہ معیار کامل کردار کا ہے اخلاقی مطلع نظر سے۔

۸۔ وڈٹ نے ایک نئے طرز سے ارتقا کو اخلاق میں جاری کیا ہے وہ اخلاقی احکام یا اغراض کی تبدیلی کی وجہ قانون مادی غرض میں پاتا ہے وہ قانون یہ ہے۔ ہر فعل ارادی کا رجحان یہ ہوتا ہے کہ وہ مجوزہ انجام سے تجاوز کر جائے اس طرح سے کہ نا اندیشیدہ اثرات پیدا ہوتے ہیں جو اس کام آئے ہیں کہ جدید تصورات اغراض کے ماخذ ہوں۔ یہ تصور بہت ہی مفید ہوا۔ اخلاقی تحقیقات میں اس سے ہم یہ سمجھ سکے کہ کسی فعل ارادی کی ابتدائی اور اصلی غرض سے غرض حاصل شدہ کے ساتھ جو کسی خاص منیقات تکمیل کے بعد کسی اور مقصد کے لئے مفید ہوا۔ مثلاً ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ایک فعل جو محض ذاتی اور شخصی غرض پر مرکوز اختیار کیا گیا تھا وہ رفتہ رفتہ نفع غیر بلکہ نفع کل کے لئے ہو گیا۔ وڈٹ نے اخلاقی

تصورات کی تکمیل میں تین منزلوں میں امتیاز کیا ہے (۱) یہ وہ منزل ہے جس میں زندگی کی اخلاقی حیثیت اور دوسری حیثیتوں میں تفریق نہیں ہوئی ہے (۲) دوسری منزل وہ ہے جس میں مذہب اور معاشرت کے اثر سے اخلاقی تصورات کے حدود کی کما حقہ شناخت ہو جاتی ہے (۳) یہ ایسی منزل ہے جس میں اخلاقی مفہیم کی وحدت اور ترتیب کا علم حاصل ہوتا ہے۔ جب فلسفہ میں زیادہ قوت پیدا ہو جاتی ہے اور مذہب کی تکلیفی صورت زائل ہو جکتی ہے یہ وہ حالت ہے جس میں انسانی اخلاق کا مفہوم کسی خاص نسل کی خصوصیات اور رسم و رواج سے تجاوز کر جاتا ہے۔ بالآخر ضمیر کا کشش کا ظہور ہوتا ہے۔ وندت کہتا ہے کہ اس حالت میں ایسے دواعی کا غلبہ ہوتا ہے جو آسرا ہوتے (حکم کرتے ہیں کہ یہ کام کرو اور یہ نہ کرو) میں جنگی تکلیف کے لئے اکثر اجزانے کام کیا ہے۔ خارجی اور داخلی ممانعت (یا روک) اسے اخلاقی مثالیہ زندگی کا استوار ہو جاتا ہے۔ جزو آخر تیسری منزل کی ابتدا میں کام کرتا ہے یہ منزل وہ ہے جس میں اخلاق کا شعور کما حقہ ہوتا ہے جبکہ سب جدا گانہ اخلاقی تعلیمیں ایک بنیادی اصل کی تابع ہوتی ہیں اور یہی بنیادی اصلی سب کے تین کا باعث ہوتی ہے۔

۹۔ یہ مثالیں ارتقائی اخلاق کی اسکے اسلوب کی عام ماہیت پر دلالت کرنے کے لئے کافی ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ علم اخلاق کے مطلوبات ارتقائیت سے بہتر طور پر پورے ہوتے ہیں بہ نسبت مذہب بصیرت کے اخلاقی احکام کی بد حیثیت کا مسئلہ پیدائشی ضمیر کے مان لینے سے حل نہیں ہو سکتا۔ اول تو واقعی اخلاقی قدر شناسی جو تاریخ میں پائی گئی ہے اوس میں جو فرق ہیں انہی توجیہ نہیں ہوئی۔ وہ فرق جو کسی قوم کی حیات میں اور اوس قوم کے اشخاص کے کردار میں ہوتے ہیں۔ دوسرے اسی کشش نہیں ہوئی کہ موجودہ اخلاقی تصورات سے اون کے حالات کا پتا لگایا جائے۔ اور ارتقائیت پر وہ اعتراضات وارد نہیں ہو سکتے جو قدیم صورت کی تجربیت پر ہوتے ہیں۔ اسی حالت میں ہم سمجھ رہے ہیں کہ اس موقع پر یہ سوال کریں جیسا سوال ہم نے ایسے ہی موقع پر بحث علم لینے علمیات میں کیا تھا (دیکھو صفحہ ۶) کہ آیا اخلاق درحقیقت کوئی ضروری

۵۱۱

غرض تاریخی اور نفسیاتی تحقیقات سے اخلاقی احکام کی مبدئیت کے تعلق رکھتا ہے یا نہیں۔ قانونی مہارت ارادے اور فعل کے فن کو اس سے کوئی فائدہ نہیں ہو سکتا نوائس کی صحت کے لئے یا نوائس کی ترتیب اور احکام کے لئے اس کے ثبوت سے کہ تدریجی تکمیل مختلف شرائط اور اثرات کے تحت میں ہوئی ہے ہکو یہ امید نہیں ہو سکتی کہ اخلاق کو کوئی فائدہ براہ راست پہنچے گا اس توجہ سے کہ اخلاقی تصورات صد ہا سال میں پیدا ہوئے تھے جسے متعلق کو کوئی نفع اس سے نہیں پہنچ سکتا۔ اس طرح کہ اس کے مسائل نفسیات کی تاریخ سے مکمل تصورات اور تصدیقات اور اسلوب کے بیان کئے جائیں۔ اسپنسر کا مفہوم کسی فعل کے انجام کا کہ وہ ایک طبعی شکل انسانی ارتقا کی ہے یہ مفہوم یقیناً خالص نظری غور فکر سے تاریخی سلسلے کے نہیں نکلا ہے۔ بلکہ یہ مفہوم اس طرح پیدا ہوا ہے کہ اخلاقی حکم عمل میں لایا گیا جبکہ بعض فعلتیں یا اغراض بہ نسبت دوسرے اغراض کے زیادہ بیش بہا پائے گئے۔ ارتقائیت ایک نظریہ ہے یعنی قانون نہیں ہے اس سے ہکو جزئی واقعات کی توضیح معلوم ہوتی ہے نہ کہ احکام اور ضوابط جنہں ہم اپنے افعال کو نظم کر سکیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ بصیریت اور تجربیت میں خود تضاد ہے وہ اخلاق کے لئے کوئی اصلی مفہوم نہیں رکھتا۔ یہ ایسے نظریات پر جاری ہو سکتا ہے جو نفسیات اور معاشریات کے مسائل کے عمل درآمد میں شکل پذیر ہوئے ہیں۔

کتب متعلقہ

F. Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntniss 1889.

C. M. Williams, A Review of the system of Ethicks

founded on the Theory of Evolution 1893.

T. Elsenhans, Wesen und Entstehung des Gewissens 189

## فصل اخلاق انعکاسی (تأمل) اور اخلاق حسنی

۱۔ یہ سوال کہ آیا دواعی اخلاقی ارادے اور فعل کے جس میثیت سے کہ وہ تجربے میں آتے ہیں صورت حیات کی اختیار کرتے ہیں یا انعکاس یعنی غور و تأمل کی۔ کسی قسم کے عقلی خوض و فکر کے دو مختلف مفہوم ہو سکتے ہیں یا تو زور دیا جائے دواعی کی نفسیاتی ماہیت پر۔ وہ دواعی جو کسی فعل ارادی کی باعث ہوں اور جواب اس سوال کا تلاش کیا جائے نفسیاتی طریقوں سے جتنا محل نفسیاتی (عالم) کرہ ہو۔ یا غرض اس فعل کی دواعی کے اخلاقی اوصاف پر منحصر ہو۔ جسکی ایتیم اور قدر و قیمت کے لئے کسی طرح نفسیات کا لحاظ نہ کیا جائے۔ علم اخلاق کے تصانیف میں ان دونوں نظر کر نیکی طریقوں میں میں صاف امتیاز نہیں کیا گیا ہے لہذا مختلف مکث نظریات کے طرفداروں کا نام لینا دشوار ہے۔ اسے علاوہ ایک اور دشواری بھی ہے۔ داعیہ کے معنی کے باب میں بھی جمہور کا اتفاق نہیں ہوا ہے اور یہ کہ داعیہ کو انجام یا غایت سے کیا نسبت ہے اگر داعیہ اور سبب ایک ہی چیز ہے تو بلا شک شعوری جو تعین انتخاب یا فعل میں ایک کسری حصہ مجموعہ علت کا اہم کا۔ لیکن چونکہ اخلاقی تصدیق کو براہ مستقیم نسبت ہے شعوری عمل سے ارادے اور فعل کے۔ داعیہ کا تصور اخلاق میں اوجہ تعین کے شعور سے محدود ہے۔ پس انجام ایک شعوری فعل کے نتیجہ کا ہے جسکی نسبت سمجھا گیا ہے کہ وہ عموماً ممکن الحصول ہے اور یہ صاف ظاہر ہے کہ یہ تصور کردار پر موثر ہے اور اسکی تعین کا موجب ہے اس معنی سے انجام خود ایک داعیہ ہے۔ چونکہ انجام واحد فعل ارادی کے تعین کی مستقیم وجہ سمجھا جاسکتا ہے گو وہ نتیجہ انتخاب کا نہ بھی ہو اصطلاحی لفظ داعیہ سے یہ مقصود ہے کہ وہ موقع محل یا جہت پر فعل کی دلالت کرے اسی کی



وجہ سے انجام کا تصور پیدا ہوا یا وہی انتخاب کا باعث ہوا پس داعیہ اور غایت کا فرق بالکل ہی سادہ ہے۔ فعل ارادی کے تعین کی وجہ انجام کا تصور ہے داعیہ وجہ تعین اور اس صورت میں ٹھہرے گا جبکہ انجام تک رسائی ہو جائے۔ انہیں سے کوئی بھی اخلاقی مطلق نظر نہیں دیکھا جاسکتا جو کچھ ہو الا شعوری طریق عمل کی خصوصیت میں۔ چونکہ ہم ہم ایسی ہی کمی صفائی کی اخلاقی تصانیف میں دیکھتے ہیں ان نظروں کے منہ سے نہیں ہوئے بلکہ بعض کتابوں میں تو اس شکل کو فرو گذاشت ہی کر دیا۔ یہ بہت ہی دشوار ہے کہ ہماری تاریخی توضیح میں اجمال کے سوا کچھ اور ہو۔

۲۔ توجیہ مذکورہ ذیل کو انکاسی اخلاق کے خامی یا وہ اخلاقی حکمی بنا حیات پر ہے یا وہ مطلق نظر جو ان دونوں کے بین میں ہے کام میں لائیں گے (۱) داعیہ کے تصور کو اس مفہوم کے لئے استعمال کریں گے جسکی تعریف اوپر دی ہو چکی ہے (۲) وہ اپنے فلسفہ کی بنا جدید عہد کی حس کی تعریف کو قرار دیگا یعنی خوش آئندگی کی حالت یا ناخوش آئندگی کی حالت کو بغیر اس کے منہج کل ممکن مفروضات کے جو حس کی صفت سے تعلق رکھتے ہیں۔ کسی ایک کی قطعی صحت کا اقرار کرے بعض علمائے نفس یہ تعین کرتے ہیں کہ حیات سسر تا سسر مماثل ہیں حتیٰ کہ صرف دو ہی صفتیں حیات کی ہیں یا وہ خوش آئند ہو یا ناخوش آئند ہو۔ دوسرے سے متعدد اختلافات صفات میں کے جو عام تقسیم کے تحت میں ہیں۔ امتیاز کرتے ہیں حسی و جمالی و خلقی و مذہبی وغیرہ اقسام امتیاز کے قرار دیتے ہیں ہم حیات کی ماہیت کے بارے میں اس نفسیاتی رائے کے اختلافات سے بالکل قطع نظر کر سکتے ہیں اور اہم کرنا چاہئے کیونکہ ہر کبھی یہ نہیں معلوم ہوتا کہ کسی اخلاقی مصنف نے کونسی رائے اختیار کی ہے (۳) بالآخر ہم انکاسی اخلاق کی ضمنی صورتوں سے جدا جدا بحث کی کوشش نہیں کر سکتے یعنی وہ اخلاق جو فکر سے متعلق ہو یا جو عقل سے متعلق ہو (دیکھو ضمیمہ ۱) صرف وہ حقیقتیں جن پر ہر کوئی غور کرنا ہے وہ اس سوال میں داخل ہیں آیا دواعی اخلاقی ارادے کے اپنی صفت کے اعتبار سے عقلی ہیں یا جبرانی اور ہم یہ مرکب کلمے انہی جگہ استعمال کریں گے اخلاقی عقلیت انکاسی اخلاقی

کے لئے اور وجدانی اخلاق یا اخلاق حیثیت ۔

۳۔ اخلاقی نظامات قدیم فلسفہ کے سب کے سب عقلی ہیں بقرہ کا بیان ہے کہ انعکاس (یعنی تامل) ہی فیصلہ کر سکتا ہے کہ کس چیز سے جید اور پائیدار الطیفان یا سعادت حاصل ہو سکتی ہے یعنی کسی جزئی صورت میں اخلاقی غرض کس چیز سے پوری ہو سکتی ہے اور یہی تسلیم نظر اخلاطون اور ارسطاطالیس کا بھی تھا۔ اخلاقی تعین ذہن کی سب سے اعلیٰ قوت سے ہونا چاہئے یعنی عقل سے، لہذا سب سے اعلیٰ تفصیلت حکمت ہے یا دورانیہ یا پیش بینی یعنی ایک خاص عقلی مزاج۔ رواقین اور ابی قورس کے تابعین میں بھی یہی مسئلہ جاری تھا۔ رواقین شہوت و غضب کو تمام برائیوں کی اصل قرار دیتے ہیں اس طرح کہ سلبی (شرط) یہ اخلاق یا نیکی کا ایک ایسا مزاج ہے جس میں شہوت و غضب کو دخل نہ ہو جو کہ بے پروائی یا استغناء کہنا چاہئے زمانہ وسطیٰ کے مدرین کے فلسفہ میں بھی عقلیت کا اثر موجود رہا باوجودیکہ عیسائی مذہب اسکے خلاف ہے۔ طامس ایکناس کہتا ہے کہ عقلی پیش بینی ارادہ کو آمادہ کر دیتی ہے کہ انسان جملہ ممکنہ اغراض کے لئے اوسے کو اختیار کرے جو سب سے بہتر ہو۔ اور عہد جدید کے فلسفہ میں عقلی اخلاق کے اکثر طرفدار ملتے ہیں بائس کا فطری اخلاقی قانون (دیکھو صفحہ ۱۱۰) یہ ہے کہ منفرد اور مضرتناج کھل کا صحیح اندازہ کیا جائے اور خلاف اخلاق فعل عقلی غلطی پر منحصر ہے یعنی غلط استدلال کا وقوع۔ کہ درتھ بھی صحیح پیش بینی کو تمام اخلاق کا سرچشمہ قرار دیتا ہے اور اسی خیال کا کلاک کے فلسفہ میں بھی توارد ہوا ہے وہ یہ چاہتا ہے کہ اخلاق چاہئے کہ ہمیشہ عقل کے تصرف میں رہے۔

۴۔ اخلاق انعکاسی کے شمار میں ایک اور قسم بھی داخل ہے یعنی مادی۔ اہل اخلاق مادی ترجیح دیتے ہیں عقلیت کے مفہوم کو اخلاقی روحانی میں کیونکہ عقل تجرؤیت کے ساتھ مناسبت رکھتی ہے۔ کیونکہ بداتہ ہمارا

علم اور تصدیق (حکم) اور تامل (انعکاس) تجربے پر بخوبی موقوف کئے جاسکتے ہیں لیکن ماہیت حس کی متعین ہوتی ہے میلان (طبعی) اور نظام عضوی سے۔ عقلیت مابعد طبیعی اخلاق پر سترہویں اور اٹھارہویں صدی کے بھی غالب ہے یہ سچ ہے کہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ دی کارٹس کی تصنیف سے کوئی خاص اثر اس رائے کی طرف سے ظاہر ہوتا ہے۔ پھر بھی اس نے اخلاق کی یہ تعریف کی ہے کہ کسی شخص کا ایسے کام کی نیت کرنا جسکو وہ حق سمجھتا ہو اخلاق ہے۔ اور وہ یہ بھی مانتا ہے کہ جذبات صاف علم کو تاریک اور اسکے ساتھ ہی اچھے ارادے کو بگاڑ دیتے ہیں۔ لائبنز نے ایک مقام پر اخلاقی اور عقلی فعل کو بعینہ ایک ہی سمجھتا ہے اخلاقی فعل نتیجہ روشن خیالات کا ہے اور عقلی اخلاق فعل پریشان خیالات سے پیدا ہوتا ہے۔ اور چونکہ حیات خوش آئندگی اور ناخوش آئندگی کے دونوں پریشان خیالات کی قسم سے ہیں انکو اخلاق کا مانع سمجھ سکتے ہیں نہ یہ کہ وہ وجودی بنیادیں ہیں اخلاقی تعین کی اٹھارویں صدی کے نصف اول میں دلف کی تصانیف کے ذریعہ سے یہ رائے مسئلہ نظریہ جرم کے فلسفہ کا ہو گیا۔ کانٹ کو بھی اخلاق میں مثلہ انعکاس (خوفی فکر) کے ماننے والوں میں شمار کرنا چاہئے۔ اخلاق کا صرف ایک ہی دعوہ جو جبکو کانٹ نے تسلیم کیا ہے یہ کہ وہ ایک قانون عقل علی کا ہے ایک بدی ضابطہ کی حیثیت سے۔ حیات انسانی ارادے میں تعین کی بنیادیں ہیں جن کا ماخذ علاج امراض ہے۔ جے جی فلکی اپنے اول عہد میں اخلاق کے مثلہ میں کانٹ کا سچا تابع تھا۔ اون لوگوں کے سوا جو فرائض کو بجا لاتے ہیں فرض سمجھ کوئی اور اخلاقی سیرت کی بلند منزل تک نہیں پہنچا ابگل بھی معقولی ہے۔ عقل ہی سے اسکا فیصلہ ہونا چاہئے کہ ارادے کو انتخاب کرنے میں کوئی غرض اختیار کرنا لازم ہے۔ اور زمانہ حال کی منفعت (دیکھو فٹ ۹) جس کے نمائندے بنتھام اور جے ایس مل ہیں اسی منطج نظر کی جانب میلان رکھتی ہے بہت سچ در سچ استدلال سے ہم اسکا فیصلہ کر سکتے ہیں کہ کونسا منفرد و فضل اخلاقی غایت کے موافق اور عام مرادہ الحالی کے لئے مناسب ہے۔

۵۔ مسیحیت کے عہد تک وہ اخلاق جسکا تعلق حیات سے ہے اسکی صورت متعین نہیں ہوئی تھی۔ مسیحیت کے نزدیک اساسی محرک اخلاقی فعل کا محبت کی حس ہے۔ اور اس عہد کو ایک مدت گزر گئی تھی کہ فلسفیانہ اخلاق نے اپنے ساتھ وجدانی اخلاق کے خیال کو ملا لیا۔ ثنائیہ کی تصانیف میں یہ خیال غالب ہے۔ جذبات ہی ہمارے افعال کے سرچشمے ہیں اور اخلاقی سیرت کی بڑا خود غرضی اور معاشرتی حیات کے مربوط تعلق میں ہے (ریکھوٹ ۱۹)۔

ایچسن (۱۸۴۷ء) کی رائے میں بے غرض محبت یا رحمان بے غرضی کا خاص سرچشمہ اخلاقی فعل کا ہے۔ درآئیکہ عقل دوسرے مرتبہ پر ہے وہ مدد دیتی ہے کہ معروضات فعل کو متعین کرے۔ اسمتھ کے نزدیک صرف ہمدردی ہی محرک اخلاق کی ہے۔ روسو بھی حقیقت کے اخلاق کا نایندہ ہے۔ مگر اس کا طبع نظر مختلف ہے۔ اوسکو یقین تھا کہ طبیعت تہذیب سے بہت بلند مرتبہ پر ہے اسکا یقین ضرورتاً اسکو اس طرف لیگا کہ طبعی حیات پر زور دے وہ حیات جنکو تعلیم نے توڑا مڑا نہیں ہے۔ کانٹ کے زمانہ کے بعد کے فلسفہ میں شاپنہار نامور حامی جذبی اخلاق کا ہے۔ ہمدردی ہی ایک محرک اخلاق کی ہے۔ ایل فور بانج بھی اسی فرقے سے تعلق رکھتا ہے وہ مسرت کی تحریک کو اساسی قوت تمام افعال کی سمجھتا ہے اخلاقی افعال بھی اسی میں داخل ہیں۔ کومل بھی محبت ہی کو معاشرتی فعلیتوں میں باعث تحریک جانتا ہے۔ آج کل حسی اخلاق بلا شک عروج پر ہے۔ اسکا بڑا سبب یہ ہے کہ زمانہ معاشرے کی نفسیات میں حس اور محرک کو بعینہ ایک ہی مان لیا ہے۔

۶۔ کل اہل اخلاق یا عقلیت کے گردیدہ ہیں یا جذبی نظریہ کے بعض نے درمیان میں طبع نظر اختیار کیا ہے۔ عقلی اور جذبی دونوں کو اسکا فی جزر موثر سمجھتے ہیں۔ مثلاً اسپنوزہ کے نزدیک جو ارادہ جذبہ کا طبع ہو وہ تمام برائیوں اور بد اخلاقیوں کا ماخذ ہے وہ کہتا ہے کہ علم بشرطیکہ مشرق اور کافی ہو نجات مل سکتی ہے۔ اور اسکے ساتھ یہ بھی کہتا ہے کہ جذبات پر سوائے جذبات کے اور کوئی غالب نہیں ہو سکتا لہذا یہی اخلاقی سیرت بالظنی آزادی کے ایک

خاص جذبہ ہی سے پیدا ہو سکتی ہے جو تمام جذبات سے زیادہ قوت رکھتا ہو۔ یہ سب سے بلند جذبہ عقلی محبت الہی کی ہے۔ انگلستان کے اخلاق میں کمبلینڈ خیر طلبی کے حس اور اعتماد کو عقلی پیش بینی کے پہلو میں جگہ دیتا ہے ان وجوہ سے ارادی فعل کا تعین ہوتا ہے اور لاک حسب ذات کو ایک موثر محرک کی حیثیت سے عاقلانہ تعامل کے برابر جگہ دیتا ہے۔ ہیوم بھی یہ خیال کرتا ہے کہ سیرت دو طرح سے متاثر ہوتی ہے ہمدردی اور حسب ذات سے ایک جانب اور سمجھ اور تعامل سے دوسری جانب۔ بالآخر ہر برٹ کو بھی اسی فہرست میں داخل کرنا چاہئے کیونکہ اس کے عقلی تصورات جانچ کا معیار اخلاقی قدر شناسی کے لئے مہیا کرتے ہیں وہ دونوں کو تسلیم کرتا ہے ایک جذبی اور ایک عقلی محرک ہے۔ جذبی کی شناخت خیر طلبی کے تصور سے ہوتی ہے اور عقلی کی شناخت شاید کمال کے تصور سے۔

۲۔ نفسیاتی تحقیق محرکات کی ماہیت کی جن سے مقرر پسند یا فیصلے کا تعین ہوتا ہے کلی وجوہ کی جانب رہنمائی کرتے ہیں اور وہ اس سوال سے بالکل علیحدہ ہے کہ آیا حس کی دو صفتیں ہیں یا متعدد نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اخلاقی واقعات کے لئے نہ جذبی اخلاق بذات خود کافی ہے نہ عقلی۔ اکثر ایسے افعال ہیں جو صرف عقلی محرکات سے منسوب ہو سکتے ہیں لیکن اور افعال ہیں جن پر متاثرانہ تصور یا تصدیق کی ترغیب کا اثر پڑتا ہے اور ان کے ماورا اور افعال ہیں جنکا انتخاب موافقت اور ناموافقت کے خیالات کے باعث سے ہوا ہے اکثر اخلاقی اس زمانے کے اس طرف مائل ہیں کہ جس کم از کم ایک ہی ہونا چاہئے۔ اگر یہی جزو موثر نہ ہو کسی عزم کے اختیار کر نہیں اور اکثر صاف صاف کہتے ہیں کہ ارادہ کرنا اور ارادہ کرنے سے خوش ہونا ایک ہی بات ہے واقعی (تصدیق) یا حکم فاعل کا ہر طور اس نظر یہ کی ایک عقلی نقیض پیش کرتا ہے بعض اوقات ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ انکو کچھ کرنا چاہئے نہ میلان سے بلکہ صرف اسلئے کہ کوئی خارجی یا داخلی قوت انکو مجبور کرتی ہے بعض اوقات ایک بسیط تامل جیس جس کو کوئی دخل نہیں ہے ارادہ پر اثر کر کے فیصلہ پر

موثر ہوتا ہے۔ یہ دعویٰ کہ حسیات ہمیشہ بلا کسی اختلاف کے ارادے کا تعین کرتے ہیں۔ اس سے بھی بڑھ کے یہ قول ہے کہ صرف یہی ممکن محرکات ارادی فعل کے ہیں۔ یہ ایک منطقی مکارہ ہے بالکل حکمی انداز کا۔ یہ واقعی بیان نہیں ہے جو واقعات سے مارغوز ہو بلکہ ایک مفروض کار سازی سلسلہ واقعات کی ہے۔ اسکے ماور ابھی ایک اور امر بھی غور کے لائق ہے ارتقائی سطح نظر سے جدید نفسیات میں یہ یقین پیدا ہو گیا ہے کہ لذت اور الم شخصی زندگی کی روانی اور ادنیٰ روک سے تعلق رکھتے ہیں۔ لہذا جو حفظ ذات کو اصلی اور اخیر غرض تمام افعال کی سمجھتے ہیں وہ اس میں کوئی مشکل نہیں پاتے کہ اخلاق کی ترجیحی نفسیات سے کیجائے اور اپنی غرض کی یہ تعریف کریں کہ وہ لذت کا طلب کرنا اور الم سے بچنا ہے۔ بغیر اسکے کہ جس کے اس ارتقائی نظریہ کی صحت اور عدم صحت کے باب میں کچھ کہا جائے۔ ممکن ہے کہ بیماری اعتراض اسکے خلاف پیش ہو سکیں۔ اس مسئلہ اتصال سے ایک بالغ شخص کے کسی خاص فعل کی نسبت کچھ ثابت نہیں ہو سکتا۔

۸۔ نفسیاتی امتحان بشرطیکہ تعصب کو دخل نہ ہو ثابت کرتا ہے کہ (۱) ارادی افعال جس سے بے نیاز ہو کے سرزد ہوتے ہیں۔ (۸) ایسی متعدد صورتیں ہیں جن میں لذت یا الم کے بچنے کا تجربہ براہ مستقیم نہیں ہوتا بلکہ صرف تصور میں۔ ان سب میں ہم جانتے ہیں کہ اگر ایک خاص امر کا وقوع ہوگا تو ایک خوش آئندہ حس پیدا ہو یا ایک ناگوار حس سے بچاؤ ہوگا۔ یعنی ہم کو عقلی طور سے معلوم ہے کہ حسیات اور ادنیٰ شرائط میں کیا تعلق ہے۔ بلا شک کوئی اس سے انکار نہ کرے گا کہ اس علم کی بنیاد پر انتخاب واقع ہوتا ہے اور عزم کیا جاتا ہے۔ بے شک یہ ممکن ہے کہ تصورات سے جذبہ توقع کا پیدا ہو اور یہ پیش بینی کے حسیات کے ساتھ ہو لیکن یہ ضروری ہے نہ (مستفاد کے تجربے کی وسعت تک) اکثر یا معمولاً ہوا کرتا ہے (ب) ایسی متعلق وہ افعال ہیں جن کی عادت ہو یا جو آپ سے آپ (بلا قصد) واقع ہوں۔ جنکا یقینی اور عمومی وقوع اونکو انتخابی افعال کی قسم سے خارج

کر دیتا ہے۔ وہ افعال جنہیں پسند یا اختیار کو دخل ہے، لیکن ارادی افعال سے عموماً خارج نہیں کرتا۔ انکے لئے ایک خاص تحریک کی ضرورت ہے جو اونکو مخصوص تصورات سے پہنچتی ہے (۲) اور بالآخر منصبی یا فرضی افعال بظاہر جذبی محرکات سے نہیں صادر ہوتے۔ وہ سب اکثر مثلاً بآفعال کی ایک فرد ہوا کرتے ہیں۔ جہاں کہیں اصول نظری غرض و فکر وغیرہ کسی عزم کا تعین کرتے ہیں انکی مسادلت ارادہ کی خوشنودی کے ساتھ بالکل بے معنی ہے اگر انکی اسی اخلاقیات اس بیان پر قناعت کرتے کہ عقلی محرک ممکن ہیں یا واقعی (بالفعل) اونکا وقوع ہوتا ہے تو اسکو قبولیت جمہور کا حق حاصل ہوتا ہے۔

۹-۱۲) لیکن اسکا بھی وقوع کچھ کم نہیں ہوتا کہ متاثرانہ انداز کے تصورات یا سلسلہ تصورات پسند یا اختیار کے لئے تعین کے لئے ضروری ہیں (یعنی ایسے ہی افعال پسند یا اختیار کئے جاتے ہیں جنہیں تاثر کو دخل ہو) جب ہم خیر طلبی یا ہمدردی سے کام کرتے ہیں یا خوف ورجا سے سرگرمی یا مایوسی سے تو جو اثر کام کرتا ہے وہ کم و بیش شدید حس یا کوئی عقلی جزو موثر ہوتا ہے ہماری پسند کا تعین محض حس سے نہیں ہو سکتا بلکہ حس بعض تصورات یا تصدیقات کے ساتھ ملکہ کام کرتا ہے۔ جس بذات خود اکثر غیر متعین ہوتی ہے وہ اس قابل نہیں کہ کسی عینی واقعہ میں ارادے اور پسند کی رہنمائی ہو۔ اور عقلی جزو سے بالکل علیحدگی کرنا واقعات کی ناقابل عفو عدم توجہی پر دلالت کرتا ہے۔ (۳) بالآخر یہ تجربہ بھی کسی طرح غیر معمولی نہیں ہے کہ تصور کبھی غرض کی شان حاصل کر لیتا ہے کیونکہ ادیکے ساتھ ایک نمایاں حس لذت کی لگی ہوئی ہوتی ہے جو دو سرے ضعیف اور غیر موثر امکانات کے وقوع کی مانع ہوتی ہے تعلق غرض اور اتقنا کا ذہن کی ایسی حالتوں میں خاص تعلق تصور اور حس کا ہے اس میں کوئی نزاع نہیں ہے کہ صورت بالکل بسیط ہے اگرچہ یہی ایک ممکن صورت

۱۱) بعض افعال کا وقوع ہم سے بقصد ارادہ ہوتا ہے گو کہ ہم ادیکے کرنے پر رضامند نہیں ہوتے مثلاً بچوں کو داجی تعذیر دینا ۱۲ -

نہیں ہے۔

نتیجہ ہماری نفسیاتی بحث کا یہ ہے کہ محرکات کی ماہیت کے بارے میں کسی قطعی نظریہ کو رد کر دیا جائے۔ ہکو ملاحظہ کرنا چاہئے کہ اخلاق جسکی بنا حسیات پر ہے جس طرح ادسکا ذکر فلسفہ کی تاریخ میں ہے اوس میں کوئی خطافاضل اس حیثیت کا نہیں کھینچا گیا ہے۔ محرک اخلاق کی تحریک پائی جاتی ہے صحت یا ہمدردی یا خیر طلبی میں۔ ہکو تعین کرنا چاہئے کہ مصنف کے ذہن میں ایسے افعال ہیں جو دوسرے نفسیاتی عنوان میں پڑتے ہیں وہ افعال جنہیں پسند کا تعین متاثرانہ انداز کے تصورات سے ہوتا ہے۔

۱۰۔ اب ہکو اخلاقی سوال کی جانب رجوع کرنا چاہئے اور یہ دریافت کرنا چاہئے کہ کس امکانی صورت کی محرکیت پر کسی انتخابی فعل کے اخلاقی پسند کی مہر لگی ہوئی ہے۔ عقلیت کے نزدیک سوائے پہلے کے کوئی نہیں ہے اور جذبی اخلاق کے نزدیک تیسرا۔ عقلیت کا ماننے والا یہ سمجھے گا کہ ترکیب حس کی آمیزش سے پسند کے تعین میں اخلاقی ارادہ پر غراب اثر پڑتا ہے۔ لیکن یہ نظریہ اگرچہ کانٹ ایسے زبردست حکیم ہی سے منسوب کیوں نہ ہو کہ وہ اسکا حامی ہے لیکن اسکی محنت کلیتہً تسلیم نہیں ہوئی ہے۔ ہماری اخلاقی تصدیق فعل ارادی کی ایسی صورتوں میں جبکہ ہکو یہ تسلیم کرنا ہو کہ خیر طلبی یا ہمدردی کی تحریک سے کسی طرح تصدیق نا پسندیدگی کی نہیں ہے۔ بخلاف اس کے ایسا فعل ظاہر آس کے لائق ہے کہ اسپرنیک یا اخلاقی کا مفہوم محمول ہو اور اکثر اہل اخلاق اس امر پر روزانہ زندگی کی تصدیق کے موافق ہیں۔ (یعنی جس فعل کو عموماً اچھا کہتے ہیں وہ اچھا ہی ہے)۔ ایسے حالات کی بنا پر جبکہ عقلیت محض کو خارج کر دیا جائے تو پورا س ماننے کے قابل ہے کہ وہ انکاسی یعنی غور و تامل کے اخلاق کی جانب سے پیش ہو ایسی رائے ہوگی جس میں عقلی اور جذبی دونوں جزدوں کو یکساں سمجھیں دونوں ہمارے اخلاقی فعل پر دلالت کرتے ہیں۔ مگر اخلاقی شعور ایسے افعال کو کرتا ہے جو محض فرہیت کے خیال سے صادر ہو اور ایسے افعال جن پر صرف حسی (جذبی) تصورات کا اثر



ہے۔ بہر طور یہ ضرور نہیں ہے کہ لذت یا الم شامل ہو کسی فعل خلقی کی ابتدائی پیدائش میں۔ اور بالآخر ضمیر (کائنات) کسی خالص جذبی فعل کو مردود نہیں کر دیتی بشرطیکہ ضمیر اونکے غرض کو پسند کرے۔ کسی کام کی اخلاقیات میں اس سے کوئی نقصان نہیں آتا کہ خوشی کی تحریک سے اسکا صدور ہوا۔ اور اسکے ساتھ اسکا اخلاقی وصف اس پر موقوف نہیں ہے۔ جنگ کہ ہم یہ نہ تسلیم کر لیں کہ مخصوص اخلاقی حیات موجود ہیں۔ اس نقطے پر یہ جھگڑے کا سوال نفسیاتی صفات گوارائی اور ناگوارائی (دیکھو مذکورہ بالا) پیدا ہو کے اخلاق پر اثر ڈالتا ہے۔ چونکہ اس معاملے میں نفسیات سے کوئی قطعی فیصلہ نہیں ہو سکا ہے لہذا اہموں چاہئے کہ ہم اسکے باب میں کوئی حکم ندیں بلکہ ایک وقت تک ملتوی رکھیں ممکن ہے کہ خالص حیات کی بنا پر کوئی علم اخلاق پیدا ہو جائے اگرچہ ایسا جذبی نظریہ جس میں محض جذب اخلاق کی اصل قرار دی جائے بہر طور ناقابل تسلیم ہو کے مردود ہو جائیگا۔

۱۱۔ اسکے متعلق ہم ناظرین کو ایک اہم واقعہ کی جانب توجہ دلانا چاہتے ہیں جس پر اب تک دیا غور نہیں کیا گیا جسکا وہ منہ دار تھا۔ وہ حیات جو محیط بدن کی تحریک سے پیدا ہوئے اور جو مرکوزوں سے پیدا ہوتے ہیں ان میں امتیاز چار جسطح تصورات ادراک اور تصورات حفظ یا خیال (محاکات) میں فرق ہے لیکن وہ تصورات جو محیط کی تحریک سے پیدا ہوتے ہیں وہ بہت نمایاں اور جلی ہیں بہ نسبت حفظ و خیال کے تصورات کے جنکا شیوع مرکز سے ہوتا ہے گوارائی اور ناگوارائی کے محرکات جو اس نے پیدا کئے ہیں جو ہمیشہ بلکہ معمولی طور سے بھی زیادہ قوی نہیں ہوتے بہ نسبت ادن کے جو مرکزی تحریک سے نکلتے ہیں۔ یہ دونوں واقعے اس بیچ در بیچ طریقہ کے سمجھنے کے لئے جو حس یا تصور کے گرد اگر د عالم ہستیات میں ہوا کرتے ہیں بہت ضروری ہیں وہ علم جس کی بنا ادراک کے غلبہ پر ہے مشکل ممکن ہو گا اگر وہ احساسات جو مرکوزوں کی تحریک سے پیدا ہوتے ہیں زیادہ نمایاں ہوتے جیسے معمولی تحریک کے ہوا کرتے ہیں اور دوسری جانب معیار اخلاقی یا جمالی قدر شناسی کا

باقاعدہ طور سے جاری کیا جانا انسانی فعلیت کے کل سلسلے پر بشکل ممکن ہوتا۔ اگر حسی محرکات خصوصیت کے ساتھ ہماری وجدانی حیات کے معین کرنے والے ہوتے۔ لہذا اخلاقی تعلیم اور اخلاقی ترقی بالکل وابستہ ہیں ایسے مقصدی امتیازات کے ساتھ جو حیات اور تصورات میں ہیں۔

---

## ۲۹۵. جزئیت اور کلیت

۱۔ جزئیت اور کلیت دو متبادل جواب اس سوال کے پیش کرتے ہیں: کہ ہمارے کردار سے متاثر کون ہو رہا ہے اگر اس کردار کو اخلاقی نہیں؟ جزئیت یہ جواب دیتی ہے کہ ہمیشہ مخصوص اشخاص شخص اور معین افراد اخلاقی ارادے کے معروض ہوتے ہیں۔ کلیت کا اظہار ویسے ہی تعین کے ساتھ یہ ہے کہ یہ معروض ہمیشہ ایک جماعت ہوتی ہے خواہ وہ خاندان ہو یا قوم ہو خواہ کوئی معاشرتی طبقہ یا علوم و فنون کے مدرسے وغیرہ ہوں انھیں پر اخلاقی کردار کی نظر پڑتی ہے۔ جزئیت منقسم ہے انانیت اور غیر انانیت میں اس اعتبار سے کہ عامل خود اپنی ذات کو اپنے ارادی فعل کی غایت سمجھتا ہے یا اور اشخاص کو معروض اپنے اخلاقی فعل کا تصور کرتا ہے۔ کلیت کے ادنیٰ ہی صورتیں ہیں جتنی قیس اجتماع کی ہیں جسکو ہم یوں کہتے ہیں کہ معاشرتی تمدنی قومی۔ اور یا محض انسانیت کے لحاظ سے کلی اجتماع پیدا ہوا ہے۔ بطور قاعدہ کلیہ کے سب سے اعلیٰ اجتماع کی تعریف انسانیت ہے اسی کو سب سے بلند ترین انتہائی مقصد اخلاقی کردار کا سمجھنا چاہئے۔ اور دوسری صورتوں کو صرف آمادگی کی منزلیں تقریبی غایت یا ضروری واسطے اخلاقی مقصد کی تکمیل کے جاننا چاہئے۔ طرفین کے مابین مختلف درمیانی نقطے یا سطح انتظار ہیں۔ سطح سے انانیت اور غیر انانیت کو ملائے جاسکتے ہیں اور کلیت کی مختلف صورتوں کو ایک ہی نظریہ کے تحت میں لاسکتے ہیں۔ نہیں بلکہ طرفین یعنی جزئیت اور کلیت دونوں پہلو بہ پہلو ایک ہی اخلاقی نظام کے حدود کے اندر قائم رہ سکتے ہیں۔ ہم جائز ہونا بلکہ ضروری ہونا ایسے کردار کا جسکا رخ شخص واحد کی جانب ہو تسلیم کر سکتے ہیں جس طرح ایسے کردار کے جواز یا ضرورت کو مانتے ہیں جس کا

مقصد جماعت کی بہبود ہو۔

۲۔ ہم دیکھتے ہیں کہ دونوں خیالوں کے فرقے اگلے وقتوں میں بھی پائے جاتے تھے۔ مقررہ روایتیں اور ابی قورس یہ سب جزئیت کے طرفدار تھے۔ افلاطون کا میلان کلیت کی جانب تھا۔ ارسطاطالیس دونوں فرقوں کے بین میں تھا کوئی اخلاقی حکیم قدیم عہد کا خالص لانا ئیت کا طرفدار نہیں ہے جزئیت کا اکثر حصہ انائی اور لانا ئی دونوں ہو سکتا ہے۔ خالص لانا ئیت سیرینی حکما میں (دیکھو ص ۳) اور اونکے بعد ابی قورس کے تابعین میں پائی جاتی ہے۔ بانی مسیحیت کو انسانی کلیت کا حامی کہنا چاہئے کیونکہ وہ سمجھتے تھے کہ اونکا فرض کل بنی نوع انسان کی نجات دلانا ہے۔ یہ سچ ہے کہ اونکے اخلاقی احکام میں افرادی (جزئی) میلان پایا جاتا ہے لیکن انہیں اشخاص کی حیثیت داخل نہیں ہے لہذا جزئیت پیشرو انسانی کلیت کی ہے۔ لانا ئیت اور لانا ئیت دونوں کا پلہ برابر ہے اور احیاناً لانا ئیت زیادہ سمجھی جاتی ہے۔ یہی مطلع نظر الہیات کے اخلاق میں بھی موجود ہے فاعل کے فرائض اپنی ذات کے متعلق پہلو پہ پہلو اون فرائض کے رکھے جانی چکا رخ اوروں کی جانب ہے۔ جب علمائے الہیات اجتماع حکومت یا کلیسا کو خاص سحروض اخلاقی ارادے کا قرار دیتے ہیں تو وہ قدیم مسیحی اخلاقی خیالات کی جانب رجوع نہیں کرتے جو اگلے وقتوں میں جاری تھے بلکہ اخلاق کی توسیع اور تکمیل کسی اور زمان کی ضرورتوں کے لحاظ سے کرتے ہیں۔

۳۔ متاخرین کے اخلاق میں کل رنگ اور قسمیں جزئی اور کلی نظریہ کے پائی جاتی ہیں۔ اسپنوزہ اور ہابس لانا ئیت کے قائل ہیں وہ اصل کے حفظ ذات اور منافع اور خوشحالی کو طبعی نتیجہ ادسکی تمام کوششوں کا خیال کرتے ہیں۔ ہابس منفا رش کرتا ہے کہ دوسروں کے ساتھ نیک نیتی کا انداز اختیار کیا جائے لیکن اس اعتبار سے کہ یہ ایک ضروری واسطہ مقصد کے پورا ہونیکا ہے۔ دی کارٹس لائینز بجائے دیگر جزئیت کے طرفدار ہیں۔ یہ لانا ئیت اور لانا ئیت کو ملاتے ہیں۔ فرانسس بیکن ظاہر ا خالص کلیت کی

جانب ہے جسکا انداز معاشرت اور انسانیت کا پہلو لئے ہوئے ہو۔ کبر لئذ اور لوگ جزئیت کو کلیت کے ساتھ مرکب کرتے ہیں۔ اچیس ہوم سمتھ قطعاً لانا ئیت کے قائل ہیں۔ شیفسبری کانٹ اور فکلی افرادی لینے جزئیت کے طرفدار ہیں باعتبار اس لفظ کے عام معنے کے۔ اگرچہ فکلی مابعد کے زمانے میں انسانی کلیت کی طرف مائل ہو گیا ہے۔ شاید ہارکوسٹ اور ٹوٹو لانا کے قائل تھے۔ ہگل اور فندٹ انسانی کلیت کے۔ ہربٹ افرادی ہے اس اصطلاح کے دونوں مفہوموں کے لحاظ سے۔ بالآخر شیر آخرا اس اسپنر اور دن ہارٹمان چاہتے ہیں کہ جزئیت اور کلیت میں تالیف ہو جائے۔

۴۔ یہ اختلاف اخلاقی سطح نظر کا انعکاس ہے (۱) ایک دائمی فرق کا اخلاقی حکم میں (۲) کثرت زمانی اور معاشرتی اثرات کا۔ اٹھارہویں صدی کا وجدان کل عالم کی خیر طلبی کا ادانہیں ہو سکتا تھا قومی یا ملکی کلیت سے جو اس زمانے میں زبان زد خاص و عام ہے۔ اکثر اوقات جبکہ فرد واحد اپنی ذات اور اپنی ضرورتوں کو جماعت کے مقاصد اور دستورات کے خلاف پاتا ہے جس جماعت سے اوسکا تعلق ہے پیدائش اور حقوق کے لحاظ سے پس اخلاق طبعاً یا تو صورت جزئیت کی اختیار کرتا ہے یا انقلابی کلیت کی و علی ہذا القیاس۔ اگر ہم نوع انسان کے اخلاقی حکم کے بارے میں سوال کریں تو ہمکو ایسا جواب ملتا ہے جو جزئیت کے لئے جیسی قوت رکھتا ہے ویسی ہی کلیت کے لئے بھی۔ اگر ایک فرد انسان دوسرے پر مہربانی کرے بغیر اس کے کہ اوسکو جماعت کی مدد کا خیال ہو تو ہماری ضمیر اوسکو تنگی کہتی ہے بشرطیکہ انانیت کا تصور اوسکے سمجھے نہ لگا ہوا ہو دوسری جانب ہم اوس طرز کردار کو بھی پسند کرتے ہیں جو کل جتنی نوع انسان کی بھلائی کے لئے کیا جائے۔ پیدا ہونا ایسے کاموں کا جنگی عقلی لذت منحصر نہیں ہے کسی شخص کی ذات سے یا کسی خاص وقت سے۔ ہم ایسے کام کو بھی اخلاقی کہنے میں پس و پیش نہ کریں گے جسکے اغراض خاندان کے تنگ حلقے یا اس سے بڑے دائرے سے کسی پیشے یا کسی طبقہ معاشرت قوم یا سلطنت کی ترغیل کے لئے کیا جائے۔ بالفاظ دیگر

ہمارا اخلاقی حکم اس ضمنی تضاد سے جزئیت اور کلیت کے آگاہ نہیں ہے۔ تاہم ایسے موقعے بھی آتے ہیں جبکہ ان دونوں میں امتیاز بلکہ انہیں سے ایک کو اختیار بھی کرنا پڑتا ہے۔ بعض خطا عمل جسکا رخ فرد واحد کی جانب ہو (یعنی کسی شخص خاص کے لئے کام کیا جائے) ایسے فعل کا سیل فرائض کے ساتھ نہیں ہو سکتا یعنی وہ فعل ضرور نہیں ہے کہ عامۃ الناس کی بہبود کے لئے بھی مناسب ہو اور اس کا عکس بھی درست ہے یعنی جو کام فرض کی انجام دہی یا جمہور کے لئے کیا جائے ممکن ہے کہ کسی خاص فرد کے لئے مناسب ہو۔

۵۔ یہ نظریہ جبکہ اکثر اہل اخلاق نے مختلف زمانوں میں اختیار کیا ہے کہ فرد واحد اور معاشرت یا جمہور کے جذبات اور میلانات میں توازن ہونا چاہئے۔ کانٹ کے حکمی مقولہ میں یہ کلیہ ایک قانون کی صورت میں بیان کیا گیا ہے۔ لیکن ہم جسقدر زیادہ آرزو کریں کہ دونوں امور میں مسالمت اور توازن قائم ہو لیکن انکو مجبوراً دو امور میں سے ایک اختیار کرنا پڑا یا تو کسی فرد واحد کی بھلائی ہو یا جماعت کی رفقاء و فلاح ہو۔ جو مشکلات اس طرح پیدا ہوتی ہیں انکا مقابلہ اس سیدھے سادے مقولے سے ممکن نہیں ہے یعنی چاہئے کہ جماعت کے اغراض کو ضرور ترجیح دی جائے فرد واحد پر۔ ضرورت کا وجود صرف اسوقت پایا جائیگا جبکہ جماعت کے اغراض فرد کے اغراض پر منطبق ہو جائیں یا اسوقت جبکہ کم از کم جماعت کے اغراض کے پورے ہونے سے ممکن ہے کہ ارکان خاص کے جائزہ مطلوبات بھی حاصل ہو جائیں دوسری جانب ایک ایسی صورت بھی قابل تصور ہے جس میں بھلائی جماعت کی کیسی طرح فرد کی بہبود سے زیادہ اہمیت یا قدر و وقت نہ رکھتی ہو۔ لہذا ہم پر ہمیشہ یہ سوال ڈال دیا جاتا ہے کہ سب سے اعلیٰ یا آخر انجام اخلاقی کردار کا کیا ہے یعنی مسئلہ اخیر کل اور اسی سوال سے اسکا بھی فیصلہ ہوگا کہ ہمارے ارادہ کا مقصد آیا شخص خاص ہوتا ہے یا کوئی صورت جماعت کی

فقط انسانی کلیت کے سطح نظر سے ہم بدانتہ کہہ سکتے ہیں کہ کلیت اور جزئیت ہرگز ناقابل موافقت نہیں ہیں۔ اور چونکہ مسیحیت نے اس رائے کو پوری قوت مذہبی منظوری کی بخشی ہے ناقابل انفکاک اغراض سے علم اخلاق کے یہ ہے کہ انسانیت کے نظریہ کی پوری تائید کی جائے۔ یہ محبت کے خاص شاخیں ضرور ہے کہ اخلاقی ارادے میں عین نقطہ موافقت پر ہوں۔ معاشرتی تمدنی قومی اور انسانیت کی قوتوں کی روز افزوں تکمیل سے باطل ہو جاتی ہے۔ ان دونوں کلیت اور جزئیت کے فرقوں کی بحث سے ہمارے ناظرین اضافیت، اخلاقی احکام کی سمجھ لیں گے۔ یہ اضافیت ہمارے دلوں پر زیادہ قوت کے ساتھ اور ہر طرح سے مثبت ہو جائے گی جب ہم یہ تحقیقات شروع کریں گے کہ اخلاقی ارادے کا انجام کیا ہے۔ یہ اضافیت اس قریب الشکل سے خوب واضح ہوتی ہے کہ 'خوب تر دشمن ہے خوب کا'۔ تمام تصدیقات کی قدر و قیمت کے باب میں اور انہیں داخل ہیں جمالی تصدیقات اور وہ تصدیقات جو حواس کے حیات پر مبنی ہیں ان سب پر نشان اضافیت کا موجود ہے۔ علم نفس سے یہ منسوب ہو سکتے ہیں حیثیت کی خصوصیت سے عموماً جملہ کوششوں کے موقع پر اہل اخلاق نے ہر زمانے میں ایک معیار اخلاقی حکم کا مقرر کرنا چاہا ہے بیٹے دریافت کرنا کسی اعلیٰ درجہ کی خوبی یا غرض کا جس کا اکتساب اخلاقی ارادے سے ہو۔ مگر کوئی تعریف اب تک نہیں پیش ہوئی جس پر سب کا دائمی اتفاق ہو۔

### ۳۔ موضوعیت اور معروضیت

۱۔ (۱) موضوعیت کے مذہب میں انجام اخلاقی فعل کا موضوعی (ذہنی) بیان کیا جاتا ہے۔ خواہ خود فاعل ہو یا اور اشخاص۔ یہ حالت ضرور ہے کہ حس ہو۔ طریقے گوارائی اور ناگوارائی خصوصیت کے ساتھ باعتبار اپنی خصوصیت کے موضوعی ہیں۔ تمام موضوعی طریقوں سے یہ طریقے بہت ہی کم اس قابل ہیں کہ ایک دوسرے کو اسکی اطلاع دیکھے۔ اور اس میں معروضی پہلو بالکل نہیں ہے (دیکھو ص ۱۲)۔ مزید براں یہ گوارائی اور ناگوارائی آخری مقصد ہونیکے صلاحیت اچھی طرح رکھتے ہیں ان کے حامل ہونیکے بعد یہ سوال نہیں کیا جاتا 'کیا انجام ہے' کیونکہ اس کے ساتھ ہی یہ ہے کہ کل حسیات کی قدر و قیمت مساوی نہیں ان میں کم از کم باعتبار شدت اور پائیداری کے اختلاف ہے۔ اور علم نفس میں اور اختیار بھی کیا گیا ہے قابل حس ہونا یا ادنیٰ درجہ کی اور عقلی یا اعلیٰ درجے کے حسیات۔ ان میں تقابل اس طرح کیا جاتا ہے کہ وہ حسیات جو حسی تحریک پر موقوف ہیں ان کے ساتھ جو تصور ہے یا جو عقل پر موقوف ہیں (دیکھو ص ۲) موضوعی اخلاق نے باعتبار علم نفس کے دو مختلف صورتیں لی ہیں۔ یعنی مذہب لذت اور مذہب سعادت۔

لذتیت میں وہ خوشی جو حواس سے حاصل ہوتی ہے سب سے بڑھی ہوئی ہے اور اس لئے اسکی جستجو کرنا چاہئے۔ مذہب سعادت میں عقل حسیات زیادہ پائدار ہے اور کامل اطمینان کا باعث ہوتی ہے سعادت کا حاصل ہونا مقصد اخلاقی کوشش کا ہے۔ دونوں فرقے متفاد محمولوں کا ہیٹ سیدھا سادہ ترجمہ بیان کرتے ہیں۔ وہ چال چلن جو خوشی پیدا کرنیکی جانب بھٹکتا ہے اچھا ہے۔ وہ جو رنج پیدا کرنے کی طرف میلان رکھتا ہے برا ہے۔



۲۔ (۱) مذہب سہرت خاص خاص وقتوں میں اخلاقی تالیف کے ظاہر ہوتا ہے یہ رائے اگلے وقتوں میں سیرینی Cyrenaic فرقے کی تھی (دیکھو صفحہ ۳) اور اسی حمایت بعض مادی فرقے کے اہل اخلاق نے بھی کی تھی (خصوصاً ہلویٹیس Helvetius دیکھو صفحہ ۵) یہ خفیف سی تاریخی اہمیت فوراً سمجھ میں آجاتی ہے (۱) اسکی جگہ ایک طرف تو خود حسیات کی ماہیت میں ہے اور اعلیٰ درجہ کی تہذیب کی تکمیل میں دوسری طرف وہ لذتیں اور آلام جو محبلی حصہ بدن سے ملتی ہیں اگرچہ وہ ہمیشہ ہوا کرتے ہیں لیکن انکا اثر ہماری اندرونی حسیات پر بہت سریع الزوال ہوتا ہے (۱۱) مزید برآں یہ کہ نتیجہ جسمانی لذتوں کے اکثر گوارائی کے برعکس ہوا کرتے ہیں (۱۱۱) اور بالآخر ہماری اخلاقی تصدیق میں اگرچہ اون پر غور کرنے سے بالکلے انکار نہیں کیا جاتا لیکن وہ گوارا کر لئے جاتے ہیں محض اسلئے کہ وہ اعلیٰ مقاصد کے واسطے ہیں یا صرف ایسی حالتوں میں جہاں وہ انسانی حسیات کے زیادہ اہم مقاصد کے منافی نہیں ہوتے ان جملہ وجوہ سے حسی جذبات امکاناً ارادے کے خاص اور منہائی مقاصد شمار نہیں کئے جاتے اور جو نظریہ ایسی بڑی اہمیت ان کو دے اور ضرور رد کر دینا لازم ہے۔

(ب) یودی مونزم Eudemonism مذہب سعادت جو اتیک زمانہ جدید کے اخلاق میں جاری ہے۔ وہ اسکے لئے واقعات سے بہت کافی مناسبت رکھتا ہے وہ اطمینان جو سرگرمی کے ساتھ فرائض کے ادا کرنے سے حاصل ہوتا ہے یا ضمیر کے بخیر ہونے سے۔ ذہنی کد کاوش سے کامیابی حاصل کرنے یا کسی ہنر کے اکتساب سے یا طناری کو تحریک دینے سے یا دوستی کے اعتماد سے۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس پائدار اطمینان کے بیش بہا ہونے کی حدیں سے لہذا وہ عمدہ تر مقصد ہے بمقابلہ اس خفیف اور سریع الزوال اور غیر یقینی اطمینان کے جو حواس سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ مذہب سعادت ایک ایسا نظریہ ہے جس سے اخلاق کے اکثر نظامات کا مواد منسوب ہو سکتا ہے۔ غالباً کوئی صاحب اخلاق یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ ناخوشی افزا

انسان کی ضروری نتیجہ ایسے کردار کا ہے جو وہ پیش کرتا ہے یا جو یہ ظاہر کرے کہ وہ اس اثر سے جو حسیات پر واقع ہو بے پروا ہے۔

۳۔ سقراط پہلا حکیم تھا جس نے سعادت کو صراحت سے کامل طور پر بیان کیا ہے۔ ابی توریس کے اتباع بھی سعادت کے بڑے ماننے والے تھے افلاطون کہتا ہے کہ سعادت کا ادراک مافوق جسمانی احساس سے ہوتا ہے مسیحی اخلاق بھی اس مسئلہ کو قبول کرتا ہے اور اسکے ساتھ مسیحیت کا اعتقاد یہ ہے کہ لذات جسمانی کلثہ ترک کر دئے جائیں۔ یہ مشکوک ہے کہ آیا مسیحیت کا اخلاق خالص مذہب سعادت ہے یا نہیں ہے۔ یہ سچ ہے کہ مسیحی مذہب اس جہان کی شان اور عظمت پر زور دیتا ہے۔ لیکن اگرچہ یہ جاہ و جلال زمین پر جو زندگی اخلاق اور مذہب کی پابندی سے بسر ہوئی ہے اس کا نتیجہ سمجھنا چاہئے۔ لیکن ادنیٰ نیک اعمال کا محرک نہ سمجھنا چاہئے۔ جدید فلسفہ میں شافٹسبری Shaftesbury نے مذہب سعادت کو اختیار کیا ہے۔ اس کے نزدیک بالطنی اطمینان اخلاق کا مقصد ہے۔ مذہب منفیت (جس پر ہم عنقریب پوری بحث کرنیوالے ہیں؛ دیکھو ۹) ممکن ہے کہ مذہب سعادت کے لباس میں جلوہ گر ہو۔ جس میں کل کی سب سے بڑھی ہوئی سعادت یا ایک تعداد کثیر کی سعادت اخلاقی ارادے کا مقصد ہے۔ لوتز Lotze کو بھی اس مذہب کا ماننے والا کہنا چاہئے جو محسوس یا جذبہ ہی کو انتہائی معیار قدر و قیمت کا سمجھتا ہے۔ وہ کردار جسکو کوئی تعلق خوشی یا رنج سے نہیں ہے نہ وہ قابل پسند ہے نہ ناپسند ہو سکتا ہے وہ درحقیقت کردار ہی نہیں ہے۔ بالآخر ہم دیکھتے ہیں کہ مذہب سعادت دوسرے اخلاقی نظریات کے ساتھ مرکب ہو گیا ہے۔ مثلاً کمالیت کے ساتھ۔ پس کسی نہ کسی صورت میں یہ مذہب کل اخلاقی تصانیف میں جاری و ساری رہا ہے یہاں تک کہ ہمارے عہد میں بھی۔

۴۔ اگر مسئلہ سعادت کی جانب سے یہ کہا جائے کہ جس غایت کو اس نے بیان کیا ہے صرف وہی ایک انجام ہے جسکی وجہ سے اخلاقی کوشش اور اخلاقی فعل میں کوئی خوبی ممکن ہو سکتی ہے تو ہم بھی کچھ کلام کرنے پر مجبور

ہونگے۔ ہم ایسے اغراض بیان کر سکتے ہیں جو قابل کتابت ہیں اگرچہ وہ ایسے حسیات سے مستغنیٰ ہیں جو انکے ساتھ لگے ہوتے ہیں۔ فرض کرو کہ ہم کسی جماعت کو متنبہ کریں حکومت کو یا شاید بنی نوع انسان کو عموماً۔ اور انکو معروض اپنے اخلاقی ارادے کا نپائیں یہ بالکل غیر ممکن ہے کہ ہم افراد انسان کے حسیات کا لحاظ کر سکیں۔ تم ایک شخص کو خوش کر سکتے ہو مگر کل بنی نوع کو یا ایک سلطنت کے اشخاص کو نہیں خوش کر سکتے۔ مسئلہ سعادت کو جزئیت کے ساتھ مرکب کر سکتے ہیں مگر عمومیت کے تصورات کے ساتھ اسکی تالیف ناممکن ہے۔ اور چونکہ عمومیت کی اخلاقی قدر و قیمت میں کوئی کلام نہیں ہو سکتا لہذا مذہب سعادت ضرور ہے کہ ناکامل نظریہ سمجھا جائے۔

ہمارے چال چلن میں افراد کے ساتھ سعادت کا عطا کرنا کسی طرح سے بھی تنہا یا معمولی انجام اخلاقی غرض کا نہیں ہے۔ معلم جبکہ ذہن میں اپنے شاگردوں کی لیاقت حاصل کرینکا خیال ہے انسان دوست فرقہ جو یہ چاہتا ہے کہ نیکے اور کامل مفلسوں کی حالت درست کرے۔ دوست جو اپنی مجرم ضمیر کو بذریعہ اقبال جرم کے بارگناہ سے سبکدوش ہونیکا موقع دیتا ہے۔ ان سب کا یقیناً یہ مقصد نہیں ہے کہ گوارا حسیات کو تحریک دیں خواہ دوسروں میں خواہ اپنی ذات میں۔ لہذا ہم یہ خیال کر سکتے ہیں کہ مطلوب اذکار یہ ہے کہ ہر اخلاقی غرض کے حاصل کرنیکے ساتھ ہمیشہ ایک پائدار اطمینان لگد ہے لیکن یہ اکثر اوقات ایک ثانوی اثر ہوتا ہے۔ اچھا تو ضرور معلوم ہوتا ہے لیکن یہی اکیلا مقصد ہمارے ارادے کا نہیں ہوتا۔

۵۔ (۲) معروفیت کے مذہب میں حسیات بالکل محمل اور ناقابل یقین سمجھے جاتے ہیں اسلئے کہ اون سے اخلاقی سیرت کے معروض کا کام لیا جائے اور فلہذا بعض معروفی معیار اور اغراض ایسے قائم کئے جائیں جنکی صحت لذت الم سے مستغنیٰ ہو۔ ہمارے پاس مختلف صورتیں معروفیت کی ہیں مطابق معروفی معیار قائم شدہ کے مختلف اقسام کے۔

(۱) کمایت جس میں کمال یا ترقی اخلاقی ارادے کا مقصد قرار دی گئی ہے

اسکو لائینز نے اخلاق میں جاری کیا تھا۔ اوسکے مابعد بطبعی نظریہ سے عالم ایک سلسلہ افراد کا ہے جنکے مختلف مدارج ہیں (دیکھو فٹ ۱۲) سب سے اعلیٰ اور سب سے کمال فرد خدائے تعالیٰ کی ذات ہے۔ کیونکہ یہی ایک فرد ہے جس سے کل کائنات کا ظہور پوری صفائی کے ساتھ ہوا ہے۔ جو فرد جسقدر تاریک ہے اتنی ہی اوسکے کمال میں نقص ہے۔ پس ترقی کا طریقہ یہ ہے کہ کمال کی جانب حرکت کی جائے۔ یہ صاف صاف نشوونما کا تصور ہے۔ اس نظریہ کو مدون کیا اور عام قبولیت کے قابل بنایا خیر ولف chr. Wolff نے اسی لئے کچھ نہ بچہ نشان اس نظریہ کا کانٹ کے تصانیف میں ملتا ہے اس بیان میں کہ فرض عامل کا اپنی ذات کے لئے ذاتی ترقی ہے۔ بلاشبہ یہ تصور کانٹ کے عہد کے بعد بھی بجائے خود باقی رہا کم از کم اوسنے درجہ کے حق پر جو کسی اخلاقی نظام میں ملتا ہے۔ اور زمانہ حال میں لپس Lipps نے پھر اسکی جانب رجوع کیا اگرچہ اسکی ابتدا جس طرح کی گئی تھی وہ قبول نہیں کی گئی یعنی وہ خاص مابعد بطبعی سلسلہ لائینزی انفرادیت کا۔ ان اخلاقیات سے قطع نظر کہ کمال سے صرف یہ مراد ہے کہ ہر شخص کی قوتوں کے آزادانہ عمل میں کوئی سدراہ نہ ہو اور پوری تکمیل درجہ بدرجہ حاصل کی جائے۔

۶۔ (ب) ایک اور صورت معروفیت کی ارتقایت ہے جسکا یہ اظہار ہے کہ تکمیل یا ترقی اخلاقی کوشش کا مقصد ہے مگر یہی مذہب ارتقایت کا رکھتا تھا لیکن اوس نے تکمیل کے مفہوم کو کچھ ایسی منطقی عبارت میں بیان کیا کہ اوس سے طرز ادائی مطلب میں تاریکی پیدا ہو گئی۔ اوس نے اخلاق کو بطور خود مستقل نہ رہنے دیا اور وہ اعلیٰ قیمت اسکی اوسکے ہاتھوں نہ رہ سکی جو اسکی طرف اب منسوب کی جاتی ہے۔ اسکو صرف تنہا یہ مرتبہ بخشا اور یہ سب سے بلند مقام کلامی طریقہ میں نہ تھا۔ وڈٹ نے اغراض کا ایک سلسلہ حسب مدارج ترتیب دیا ہے جسکا سب سے بلند مقام مثالی تصور ہے جسکا واقعی حاصل ہونا محال ہے۔ وہ اطمینان ذات اور ترقی ذات کا شخصی اغراض سے ہونا تسلیم کرتا ہے لیکن یہ بھی تقریبی مقاصد سیرت کے اس درمیانی منزلیں

اخلاقی فعلیت کی گذرگا ہوں کے طور پر ہیں۔ معاشرتی اغراض زیادہ اہمیت رکھتے ہیں جکا اہلکار (دوقوع) بہبود عام اور ترقی عمومی میں ہوتا ہے اور سب سے اعلیٰ انسانیت خیر و فلاح کے اغراض ہیں جکا اثر عقلی خوبیوں سے ہوتا ہے اور انکا فوری مقصد مستقل اور دائمی ترقی انسان کی ہے۔ ہم کو چاہئے مذہب کی طرف نظر کریں و نڈت کا خیال ہے کہ وہ خاص خاص تاریخی زمانوں کے لئے ایک واقعی معیار اخلاقی کو شش کا ہیا کر سکتا ہے اخلاق سے محض رجحان ترقی کی عام سمت کا (یعنی جس طرف اوس زمانے کے لوگوں کا رجحان ہو) دریافت ہو سکتا ہے۔ لہذا تکمیل یا ترقی خود ہی تنہا صحیح انجام اخلاق کا ہے۔

۴۔ ان دونوں قسموں کی معروضیت سے ایک بھی صاف اور واضح نہیں ہے جسیر قابل اطمینان اخلاق کے نظریہ کی بنا کی جائے۔ یہ لالینی ہے کہ کمال یا ترقی یا تدریجی تکمیل کا ذکر کیا جائے جب تک کہ ٹھیک ٹھیک تعریفیں ان اصطلاحات کی نہ بیان کی جائیں۔ ہمارے پاس ایک معیار ہونا چاہئے جس سے کسی مفروض صورت میں طریقہ اخلاقی کی بعینہ شناخت کر سکیں یا جو مثال دیجائے اوسکو جانچ سکیں۔ ہم ہر قسم کی تکمیل کو اخلاقی پسندیدگی سے نہیں دیکھتے بلکہ صرف اوسی تکمیل کو اس نظر سے دیکھتے ہیں جو کسی معین نیت سے ہوئی ہو یا خاص مقصد سے ہو۔ اگر ہم سے کہا جائے کہ اخلاقی کمال یا اخلاقی ترقی مراد ہے تو ہم جواب دینگے کہ اس تعریف میں منطقی دور ہے۔ اس تعریف میں بعینہ وہی اصطلاح شامل ہے جس کی تعریف مطلوب تھی۔ پھر اگر ہم سے کہا جائے کہ علم کی افزائش یا حکمت اخلاقی انجام ہے تو بھی ہم کو اس پر کوئی اعتراض ہیں (۱) قابلیت کی تقسیم بے قاعدہ طور سے ہوئی ہے اور اسوجہ اخلاقی کامیابی کی حالت نہ سمجھنا چاہئے (۲) متناسب درزش ہماری تمام قوتوں کی تکمیل عمدہ سیرت کی واقعی یکطرفہ قابلیت کے ساتھ مربوط نہیں ہو سکتی اور وجود کے محدود پہلوؤں یا انحصار کرنے سے جو کسی خاص فرقے یا پیشے میں مطلوب ہو (۳) کسی خاص استعداد کی عدم موجودگی یا کسی سے

ضرورتاً کوئی اخلاقی نقصان نہیں ہو سکتا اگر ہم سے بالآخر یہ کہا جائے کہ رُخ یا میلان ترقی کا صرف خاص شخص کے مشاہدہ سے سمجھا جاسکتا ہے اور معاشرتی یا انسانی کے مقاصد سے یا جسکا ظہور خاص اشخاص میں ہوتا ہے ہم جواب دیں گے کہ ایسی میرت کی تحریک کا سبب ایسے اغراض یا مقاصد کے خیال سے ہو گا نہ کہ غیر محدود اخلاقی ترقی کے تصور سے۔ اخلاقی ارادے کے مقاصد کے مسئلہ کے جواب میں یہ توقع نہ کر دو کہ کسی خاص انتزاعی یا مجرد اثر کے ساتھ نسبت دینے سے جواب ہو سکتا ہے بلکہ وہ ایسے مقصد یا انجام کا بیان ہے جسکے حاصل ہو نیکی لئے کوئی خاص ذہن کسی خاص صورت میں کوشش کرے۔

۴۔ (ح) ایک تیسری صورت معروضیت کی فطرت ہے۔ اس جذبہ میں انجام اخلاقی کردار کا ایسی زندگی ہے جو باطل فطرت کے موافق ہو۔ اس حد کے موافق اخلاق احکام یا فرائض پر موقوف نہیں ہے کہ وہ انسان کی فطری حالت کی مزاحمت کریں بلکہ اسکا ادھاریہ ہے کہ معروضی انسانی کوشش کا یہ ہونا چاہئے کہ طبعی میلانات اور عادات کے ہاتھ میں پاگ دیدی جائے اور وہ فطری تحریکات پر چھوڑ دیا جائے۔ اخلاقی مقصد نہیں کہ مختلف صورتوں میں یا کل مختلف ہو اور فطرت میں کوئی صحیح تعریف اخلاقی مقصد کی نہیں رکھی جاتی۔ اگر ہکو شہوات جسمانی کے پورا کر نیکی خواہش ہو تو ہکو اوسکے وسیلے مہیا کرنا چاہئے تاکہ وہ حاصل ہو اور اگر ہکو اعلیٰ درجے کے اطمینان کے حاصل کرنے کا شوق ہو تو ہکو چاہئے کہ اوسکے اکتساب کر نیکی تدبیر عمل میں لائیں۔ یہ امر قابل ملاحظہ ہے کہ تاریخی بیانات زندگی بسر کر نیکی جو موافق فطرت کے ہوں ہر زمانے میں متفادات ہوتے ہیں اور انہیں بہت بڑے فرق ہیں فرق کلیتہ نے یہ تصور اخلاق میں داخل کیا تھا۔ روایتیں نے پہلے پہل اس خیال کو اخلاقی مطالب میں صرف کیا تاہم روایتیں فطری اور عقلی اور واجب کو بعینہ یکساں سمجھے (دیکھو پٹ) روکیو بجائے دیگر فطری وجود کو ایک مثال کامل وجود کی سمجھا بمقابلہ تکلف اور تصنع کے جو ادسے عہد میں جاری تھے۔ اور خود ہمارے زمانے میں نیٹ زنی

میں ایک تصویر اعلیٰ انسان کی کھینچی ہے جسکی قوت بھرپور ہو اپنی خواہشوں کو پورا کر سکے اور اپنی قوتوں کو نمایاں کرے اور نستائج کا ذرا بھی لحاظ نہ کرے۔ اگر فطرت سے درحقیقت یہی مراد ہے جیسا کہ بیان ہوا تو یہ مذہب اخلاق کے کلیہ کو توڑ دیتا ہے۔ کیونکہ اخلاق اسی حالت میں ممکن ہے (جسکو ہم بیان کر چکے ہیں) (فقہ ۱) جبکہ در بیان فطری کردار کے اور ایسے کردار کے جو مطلوب یا محکوم بہ ہے تقابل واقع ہو۔ دوسرے لفظوں میں فطرت کا مسلک اخلاق میں اسی حالت میں مانا جاسکتا ہے جب تک فطرت کا تصور بالفعل موجود نہ ہو سکے اس مسئلہ کا نشوونما اس خواہش سے ہوا ہے کہ انسان حالت اولیٰ پر عود کرے (یعنی جیسا ابتدا سے آخر میں باکمی قانون اور قاعدے کی پابندی کے سطریق انسان تھا ویسا ہی ہو جائے)۔ اور اسکا طریقہ بسر حیات کا قوی اور سادہ ہو۔ اور اسکی حقیقی شان ہی اور ہے متقابل اور متضاد طرق حیات کی تنفیذی حیثیت کے لحاظ سے۔

۹- (۵) انگریزی اخلاق میں ایک چوتھی صورت معروفیت کی ہے جس میں منفعت غالب ہے۔ فرانسس بکن نے منفعت کے اخلاق کے پہلے سکرالاپنا شروع کیا تھا جبکہ اس نے بہبود عام کو اخلاقی کوشش کا مقصد قرار دیا تھا۔ اس کے زمانے سے یہ صورت قدم قدم چلتی رہی صرف شخصیت یا عمومیت کے میلان کے اعتبار سے فرق پڑا۔ ہابس اور کیرلینڈ اور لوک مذہب منفعت رکھتے تھے اس نظریہ کو بختام نے پھر زندہ کیا تھا اور جان اسٹوارٹ مل نے اسکی بڑی زور سے حمایت کر کے تفصیلی بحث کی (دیکھو مذہب منفعت ۱۸۶۳)۔ فرانس میں اس مذہب کا ایک تابع پیدا ہوا یعنی کومٹ اور ٹیک اسی زمانے میں بعض جرمنی کے اخلاقیین مثلاً ون گزیسکی Von Gizeycki انہیں سے ہے جنہوں نے اس مذہب کو قبول کیا ہے اور اسی زمانے میں اس مذہب کے خلاف لوگ اُلٹ پڑے اور اس مطلع نظر ہی کو روک کرنے لگے جرمن علم اخلاق بن خصوصاً ون ہاؤڈٹ رٹمان وڈٹ۔ ہابس نے سخت مخالفت کا پہلو اختیار کیا۔ بنیادی اصول منفعت کے مذہب کا یہ ہے کہ نفع یا مرہ الحالی انجام یا مقصد اخلاقی افعال کا ہے۔ لیکن چونکہ تصور نفع کا ایک اضافی تصور ہے لہذا یہ سوال ہمیشہ باقی رہتا ہے کہ مفید کس کے لئے مفید ہو اس طرف منفعت

اپنی حد سے گزر کر سعادت کے مسلک پر آ جاتی ہے اور یہ کوشش کی جاتی ہے کہ نفع کی یا صرف الحالی کی تعریف اس ضروری تعلق سے کی جائے جو اس کو لذت و الم سے ہے۔ اس طرح مفید یا تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ جس سے لذت حاصل ہو اور الم سے بچ سکیں یا بعینہ سعادت کے مرادف ہو جاتا ہے۔ یہ کلیہ ”کام کرو تا کہ انسانوں کی بڑی سے بڑی تعداد کو زیادہ سے زیادہ بہبود حاصل ہو۔“ یہ کلیہ سعادت کے کلیہ میں بدل جاتا ہے۔ ”کام کرو تا کہ تعداد کثیر کو تا حد امکان زیادہ سے زیادہ سعادت حاصل ہو۔“ صرف یہی ایک بچاؤ ہے جب عمومیت اخلاقی تصور کی حد سے بڑھ جاتی ہے یہ ضروری نتیجہ منفعتیت کے سادہ اصول کے اختیار کر نیا ہے۔ کیونکہ یقیناً اکثر ایسے امور ہیں جو انسان کو سعید نہیں کرتے مثلاً ایک بڑی تعداد صنعتی ایجادات کی اور تر قیاں افادہ اور استفادہ (اطلاع دہی) کے وسیلوں کی یا بعض موردیں تقسیم محنت کی وغیرہ وغیرہ۔

۱۰۔ اس مسئلہ پر کہ منفعتیت بعینہ مذہب سعادت ہو گئی ہے ہم ناظرین کو اس تنقید کا حوالہ دیتے ہیں جو قبل اسکے لکھی گئی ہے (دیکھو سوم) سعادت کے مذہب کی قطعی صورت کے متعلق (یعنی یہ کہ سوائے مصلوب سعادت کے اور کوئی مقصد علم اخلاقی کا نہیں ہے)۔ ہم اس واقعہ پر خاص قوت صرف کرنے کے (کا نشان) ضمیر کی شہادت سے براہ مستقیم یہ معلوم ہوتا ہے کہ کوئی اخلاقی مجبوری سعادت کے حاصل کر نیکی خواہ اس کی کچھ ہی قیمت کیوں نہ ہو موجود نہیں ہے۔ یہ سچ ہے کہ ہم کو اپنی اعتدالی حالت میں مظلوم کے ساتھ ہمدردی کا مس ہوتا ہے۔ لیکن وہ شخص جو اپنے اوپر بوجہ اپنی کمزوری اور شرارت کے آپ ہی معصیت لایا ہو اسکے ساتھ ایسی ہمدردی نہ ہوگی۔ اگر ہم اس کی توبہ کو تمام نہ ہونے دیں صرف اسلئے کہ اس کو خوش دیکھ سکیں۔ صرف مطلق خوشی نہیں بلکہ خوشی جو بعض شرائط کے ساتھ ممکن ہو اخلاقی سیرت کا مقصد ہے۔ اور تقریباً یہی حالت منفعت اور مرفہ الحالی کی بھی ہے۔ کوئی نہ کوئی حد ضرور ہے خواہ ان میں سے کوئی اخلاقی مقصد کے کام آئے۔

قطع نظر اسکے منفعتیت میں اس قدر وسعت نہیں ہے کہ وہ ہر صورت کے



اخلاقی فعل پر حاوی ہو سکے۔ اسکی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ جو سپاہی شکست کے بعد اپنے مقام منقرہ پر ٹھہرا ہے نہ اسکا یہ تہوار اوروں کے لئے مفید ہے نہ خود اسکی ذات کے لئے۔ کوئی عہدہ دار یا کسی خاندان کا سردار ہو کسی ڈوبتے ہوئے بچے کے بچانے کے لئے اپنی جان کا خطر کرے وہ غالباً عام بہبود کو ضرر پہنچاتا ہے نہ کہ نفع۔ پھر یہی منفیت کے مذہب میں فی الجملہ مغز حقیقت شامل ہے اور وہ اسقدر زیادہ واضح ہو جاتا ہے بمقدار منفیت مذہب سعادت کے تعلق سے آزاد ہو جاتا ہے جس نیکی کا یہ قصد کرتا ہے اوسمیں کمال اور ترقی کی بھی گنجائش ہے اور اطمینان کی بھی اگر اسکی حقیقت کما حقہ سمجھی جائے تو یہ ایک نہایت وسیع اور جامع نظریہ اخلاقی سیرت کا پیدا کرتا ہے۔ صرف یہ ضرورت کہ فقط مجرد (انتزاعی) تصورات پر کفایت نہ کرے بلکہ چاہئے کہ حتی الامکان کمال صحت کیلئے خوشحالی کی مختلف صورتوں کی تعریف کرے خواہ وہ خوشحالی شخصیت سے تعلق رکھتی ہو خواہ کلیت (عمومیت) سے۔

۱۱۔ ایک پانچویں صورت معروفیت کی اس نظریہ سے پیش ہو سکتی ہے کہ خیر بذات خود ایک مستقل مقصد سیرت کا ہے۔ دوسری لفظوں میں اس نظریہ کو اس طرح ادا کر سکتے ہیں کہ فرض کو فرض ہی کے لئے ادا کرنا چاہئے۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ کوئی نئی صورت معروفیت کی نہیں ہے۔ اس میں صرف یہ بیان ہے کہ اخلاقی فعل کے مواد میں محرک اور مقصد دونوں کو ایک دوسرے پر منطبق ہو جانا چاہئے۔ نیکی کے کرنا باعث نیکی ہی ہے۔ وہ داعیہ جو فرض کے ادا کرنے پر ابھارتا ہے کوئی اور مقصد نہیں ہوتا جو اس طور سے پورا ہو سکتا ہے بلکہ میلان ہے فرض کے ادا کرنے کا۔ یہ ظاہر ہے کہ اس قسم کی رائے جس کی بڑی زور سے حمایت ہوئی ہے اور حمایت کرنے والوں میں کانٹ اور ٹکلی بھی ہیں اخلاقی نظر کے بالکل مختلف اطوار سے موافقت رکھتی ہے۔ کیونکہ اس رائے میں کچھ بھی ذکر نیکی یا فرض کے مواد کا نہیں ہے۔ اگر اس رائے سے ثابت ہو سکے کہ سوا اخلاقی کردار کے اور کسی میں یہ انطباق مقصد اور داعیہ کا نہیں ہوتا یہ بڑے کام کی بات ہے فعل کی توصیف و تخصیص کے لئے لیکن اور کئی طرح

یہ رائے مستقل طور سے صحیح نہیں ہے۔

اب ہم اپنی مختلف اخلاقی فرقوں کی بحث کا خلاصہ کرتے ہیں۔ ہمیں  
سے صرف ایک یعنی اناٹیت بالکلہ اخلاقی شعور سے تناقض رکھتی ہے (لائٹ)۔  
اور عمومیت دونوں قابل غور ہیں۔ اخلاقی مقصد خواہ اوسیں دوسرے اشخاص کا  
لحاظ کیا جائے یا ایک جماعت کا اوسکی تعریف مختلف اطوار سے ہو سکتی ہے۔ جی  
لذت اور پائدار اطمینان اور منفعت اور کمال یہ سب اخلاقی سیرت کے مقاصد  
سمجھے جاسکتے ہیں اور اصول عام خوشحالی شاید ان جملہ مقاصد مذکورہ کو ایک  
تصور کے تحت میں لانیچے لئے بہت ہی مناسب ہے۔ ہم یہ چاہ سکتے ہیں کہ کوئی تناقض  
درمیان اس خوشحالی کی ان جداگانہ صورتوں کے نہ ہونا چاہئے۔ سب سے اعلیٰ  
ضابطہ اخلاقی سیرت کا ہمارے مدنظر رہے گا اور وہ افزائش اور ترقی اخلاقی  
فعلیتوں اور اونکے اثرات کی ہے۔ بالآخر ہم پھر اخلاقی احکام کی (دیکھو صفحہ ۵)۔  
اضافیت کا لحاظ کریں گے۔ اور اونکی تحلیل اور اعداد و شمار سے انکی تحقیق کی ضرورت  
پر نظر رکھیں گے (دیکھو صفحہ ۱۱)۔ یکطرفہ ہونا مختلف اخلاقی فرقوں کے خیالات  
کا دیکھ کے ہم یہ خواہش کریں گے کہ واقعات اخلاقی شعور کے معلوم کئے جائیں اور  
انیں حق الامکان صحت ملحوظ رہے اور ان واقعات کو فراہم کر کے اونکی ترتیب  
اور تدوین کیجائے تاکہ ایک نظام پیدا ہو جائے۔

کتابیں

E. Pfliderer, Eudümonismus und Egoismus 1880.

اس کتاب میں خصوصاً کانٹ کے نظریات پر ایراد کئے گئے ہیں۔

Chr. Sigwart, Vorfragen der Ethik 1886.

J. Watson Hedonistic Theories from Aristippus to

Spencer 1896.

اخلاقی فرقوں کے بیان کے لئے عموماً (ف ف ۲۰-۳۰) دیکھو کتابیں و میں یہاں

گیا ہے اور خصوصیت کے ساتھ ون ہارٹمان ڈیٹ اور جوک Von. Hartman,

Wundt and Sidgwick تصنیفات۔

# باب چہارم

## فلسفہ کا مسئلہ اور فلسفیانہ نظام

### ۱۳۱ فلسفہ کا مسئلہ

۱۔ اس کتاب کے پہلے اور دوسرے باب میں ہم نے کہا تھا کہ فلسفہ کے مسئلہ کے لئے ایک جدید تعریف کے دریافت کرنیکی ضرورت ہے تمام کوششیں جو اب تک عمل میں آئیں کہ ایک صحیح تعریف فلسفہ کی بیان کیجائے وہ سب شکست ہو گئیں جب تاریخی تخیل کے واقعات سے مدعیہ ہوئی۔ سب سے بڑا نقص جسے جو تعریف میں ہو سکتا ہے وہ جامع یا مانع نہ ہونا ہے۔ اور چند تعریضیں اب بیان ہوئی ہیں انہیں بھی دونوں خطائیں موجود ہیں۔ اگر فلسفہ کو اندرونی تجربے کی صلاحت کہیں تو ہم مابعد الطبیعیات کو یا منطق کو یا فلسفہ فطرت کو فلسفیانہ تعلیمات میں انکے مرتبہ پر جگہ نہیں دیتے مزید برآں علم نفس جو درحقیقت اندرونی تجربے کی صلاحت ہے اب وہ فلسفہ سے جدا ہو رہا ہے اور خاص علوم اور سبکی جگہ مان لئے گئے ہیں لہذا یہ تعریف مطلقاً اس کام کی نہیں کہ مخصوص شعبے فلسفیانہ عمل کے شکل سکیں۔ اور اگر ہم یہ کہیں کہ فلسفہ مجموعہ مناعی علوم کا ہے۔ یعنی ترتیب اور

لے انگریزی عقلیں یہ ہیں تعریف میں کچھ کی ہوا کچھ زیادتی ہو۔ کی ہونے سے یہ مراد ہے کہ تعریف جامع نہ ہو یعنی جتنے افراد معروف کی تعریف کا ہونا ضروری ہو وہ سب نہ آسکیں اور زیادتی سے مراد ہے کہ جن افراد کا داخل ہونا معروف کے افراد میں نہ چاہئے وہ بھی داخل ہو جاتے ہیں اسکو کہتے ہیں مانع نہ ہونا۔ مثالوں کے لئے دیکھو منطق کی کوئی کتاب ۱۲ ام

تدوین مناہتوں کی توہم فلسفہ کی تاریخی تکمیل کے سمجھنے میں ناکام رہیں گے اور اسکا مستقل مفہوم بھی نہ سمجھ سکیں گے۔ ہم نے فلسفہ کے تصور کو بہت زیادہ وسیع کر دیا ہے۔ اس طریقے سے اون تمام مضابطوں پر گذر جائیں گے جو کتابوں میں فلسفہ کی تعریف کی حیثیت رکھتے ہیں اور وہی غلطی پائیں گے۔ وہ تعریف جو ہم نے دفع الوقتی کے لئے مان لی تھی کیونکہ اسکی ضرورت تھی۔ یعنی فلسفہ اصول کی صناعیت ہے (۱)۔ اس نقص سے مستثنیٰ نہیں ہے عام وجوہ پر کسی قدر غور کرنے سے ثابت ہو جائے گا (کہ کیوں) ایک سادہ تعریف عام منطقی وضع کی فلسفہ کے موضوع پر چسپان نہیں ہوتی۔

۲۔ جنس قریب جو معمولاً حدود (تعریفوں) میں فلسفہ کے دیجاتی ہے وہ تصور علم (سائنس) کا ہے۔ اب ضرورت ہوتی ہے کہ فلسفیانہ صناعیت میں امتیاز کریں اور سرے ذہنی حاصلات سے اسی جنس کے۔ لیکن فصل نوعی تجویز نہیں ہو سکتی جو الفاظ کے معانی میں تکلف نہیں پیدا کرتی اور یہ بھی سہی پھر بھی واقعات کے لئے کافی نہیں ہوتی۔ کیونکہ (۱) وہ اشیاء جن سے فلسفہ کو متعلق ہے وہ ضرور نہیں ہے کہ از روئے نوع فرق رکھتے ہوں اور اشیاء سے جن کی بحث خاص خاص مناہتوں میں کی جاتی ہے۔ اور صورت اور اسلوب بھی فلسفیانہ بحث کا ضرور نہیں ہے کہ نوعیت کے اعتبار سے اور علوم کے اسلوب سے۔ ستفاوت ہو۔ (۲) اور یہ کہ اسکا بھی مقررہ مضابط نہیں ہے کہ کونسے علوم فلسفیانہ تعلیمات میں داخل کئے جائیں۔ وہ شعبے فلسفہ کے جن پر ہم نے باب دوم میں بحث کی ادھیں وہ تمام تن علم کا شامل ہے جسکو آجکل فلسفہ کہتے ہیں لیکن وہ فہرست کی طرح جامع نہیں ہے (یعنی اور شعبے بھی ہیں) (۳) بالآخر ممکن ہے کہ ایک علمی توضیح میں یہ امتیاز ہو سکتا ہو (بلکہ یہ تفاوت اکثر کیا بھی گیا ہے) کہ ایک حصہ اس کا فلسفیانہ ہے اور ایک حصہ مختلف موضوعات کی تحقیق سے تعلق رکھتا ہے۔

صاف تو یہ ہے کہ جنس علم کی تقسیم ٹھیک نہیں ہوئی ہے جس کی ایک نوع فلسفہ ہے اور علاوہ اسکے اور انواع بھی ہیں۔ پس اگر اس امید سے

ہاتھ اٹھانا چاہئے کہ ایک منفرد تعریف ہو سیکگی اور کوشش کرنا چاہئے کہ نفسی تعریف کے ذریعہ سے کام نکالیں یہ فلسفہ کے لئے مخصوص ہے اب اور آئندہ بھی ایسا ہی ہوگا۔  
۲۔ ہم یقین کرتے ہیں کہ تین جداگانہ مسئلے ہیں جو ہر زمانے میں فلسفیانہ بحث

بحث چاہتے ہیں (۱) اول تو یہ ہے کہ عالم کے ایک کمال نظریہ کی تکمیل ہو جو جتنی ہو اور تناقض سے پاک ہو جتنے اجزا مسلسل ہوں۔ یہ نظریہ ایک طرف تو اپنے زمانہ کے تمام علوم کو پیش نظر رکھے اور ان سے کام لے۔ اور دوسری جانب علمی تحقیقات کو مضبوط پکڑے۔ بلاشبہ علم کے لئے بالخصوص اسکی ضرورت ہے کیونکہ جولہی ہماری کوشش علم کی تدوین کے لئے مادراء فطرت کی مملکت میں جا پھرنی پڑتی ہے تو کھلی صحت مناسبات اور تصورات کی باطل ہو جاتی ہے نہ صرف واقعات میں بلکہ نظریات میں بھی۔ لہذا نظریات کے ذریعہ سے ہم ایک پیمائش کم و بیش درست مختلف امکانات کی حامل کر سکتے ہیں نہ اور کچھ جو ذہن کے عقل کے سامنے انسانی علم کی حدود کو واضح کر دیتی ہے۔ ہر زمانے میں ان امکانات سے کوئی بات انتخاب کر لی جاتی ہے اور اپہر تمام ماخذ علوم کے اور کل نزاکت اور دکاوت صرف کر دی جاتی ہے یہ اسلئے نہیں کہ جدید امور کا استفسار دائماً برقرار رہتا ہے کہ علم حاصل ہو بلکہ اس سے کہیں بڑھا ہوا شوق حیات انسانی کے انجام کا حال دریافت کرنا ہے لیکن انسانی ارادے اور فعل کی غایت۔ کیونکہ ایک جامع تصور انسان کا اور عالم کا کہ وہ کیا ہیں اور وہ ذریعے کیا ہیں جنکو روزانہ تجربات میں جاری کر سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ مادیت کی طرف یہ کوشش ہوئی کہ اپنے آپ کو اس دعوے کیساتھ پیش کرے کہ اس سے تمام علمی ضرورتیں پوری ہو سکتی ہیں بالخصوص قدیم نام فلسفہ کے اس پہلے مسئلہ کا ہے۔

۳۔ (۲) دوسرا مسئلہ فلسفہ کا یہ ہے کہ صناعت (سائنس) کے مسئلہ مقدمات کی تحقیق کی جائے۔ اس سے اولاً چند کئی تصورات کو تعلق ہے مثلاً مکان (فضا) زمان طلیت وغیرہ اور ثانیاً اسلوب اور صورتیں علمی (صناعتی) عقل کی۔ اس مسئلہ کی وجہ سے فلسفہ ایک اساسی یا مرکزی علم (سائنس) ہو جاتا ہے کلیہ نظری شان کا باطل بعید علمی اغراض سے۔ دوسری جانب یہ مسئلہ فلسفہ سے

یہ چاہتا ہے کہ ایک مستقل تکمیل تحقیقات کی جائے ایک طور سے بعض واقعات کی جس سے اور کوئی شعبہ علمی تعلق نہیں رکھتا۔ یہ جامع جانچ کا طریقہ جو فلسفہ کو اس طو سے حاصل ہو جاتا ہے ایک ایسا مرتبہ ہے کہ نہایت استوار اور عاقلانہ اعتقاد ایسے فعل کا ہو جو خاص خاص علوم میں ہوا ہے۔ ہم سب کو معلوم ہے کہ وہ حد جو درمیان مفروض اور واقعہ یا مفروض اور نظریہ کے حامل ہے اس سے اکثر مصنف گزر جاتے ہیں اور اکثر اہل صاف کا یہ زعم ہوتا ہے کہ وہ ایسے امور پر اپنا حکم جاری کریں جو اسکی خاص صناعیت کے سلسلہ کی حد سے باہر ہے۔ ان سب صورتوں میں بنیادی صناعیت یعنی فلسفہ سے گویا یہ درخواست کیجاتی ہے کہ وہ اپنی آواز بلند کرے خواہ تنبیہ کے لئے خواہ تصحیح کے لئے۔ علم مقدمات کا اسطور سے ایک سیمار اون نتائج کا ہو جاتا ہے جو اون مقدمات پر موقوف ہیں۔ وہ نام جو فلسفہ کے اس مسئلہ کو دیا جاتا ہے وہ نظریہ صناعیت ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ مواد اور اسلوب نظریہ صناعیت کا دراصل مابعد الطبیعت سے مختلف ہے اور جائز ہے کہ ایک شعبہ سے دوسرے پر رجعت لائی جائے۔

۵۔ (۳۱) تیسرا مسئلہ فلسفہ کا اور وہ مسئلہ جسکا موضوع خصوصیت کے ساتھ قابل تغیر ہے وہ یہ ہے کہ جدید صناعتوں کے لئے راستہ صاف کیا جائے اور خاص صناعتی علم کی راہیں کھولی جائیں اس تیسرے مسئلہ کو ذہن میں رکھ کے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ اقل فیانہ تعلیمات کی تعداد اور مواد ہیں جو تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں اور اس سے حقیقتاً یقین ہو جاتا ہے کہ تاریخی فلسفہ کے مقاصد اور نتائج کی علی الاتصال تکمیل ہوتی رہی ہے۔ اسیں کوئی شبہ نہیں کہ مابعد الطبیعیات اور نظریہ علم اصل غرض کے حاصل کرنے میں بہت معین ہوتے ہیں۔ مابعد الطبیعیات ہکو اون رخنوں کے بند کرنیکی طرف توجہ دلاتی ہے جو علوم میں اب تک موجود ہیں لیکن شاید رخنہ بندی ہو جائیگی۔ اور نظریہ علم میں فلسفہ کی اعتقادی سند کو کام میں لاتے ہیں کچھ تو اسلئے کہ زیادہ استوار بنیاد علمی مفروضات کی قائم کیجائے اور کچھ

لے جو جرمن میں وین فانت سہر Wissenschaftslehre کہتے ہیں۔

اس لئے کہ وہ سمت عام بتائی جائے جس رخ پر علمی کام جاری کرنا ہے جس میں کامیابی کی امید زیادہ ہو۔ تاہم اس کام کے پورا کرنے کے لئے کوئی ایسی چیز درکار ہے جو نہ تو نظریہ علم کے قبضہ میں ہے نہ مابعد الطبیعیات کے پاس ہے یہ خالص علمی تحقیقات سے ایسی نسبت رکھتی ہے کہ ناظرین یہ سوال کر سکتے ہیں کہ آیا اسکو فلسفہ سے کھیتہ منسوب کرنا چاہئے یا خارج کر دینا چاہئے۔ اور فی الواقع ہم ایسا اصلی یا ضروری معیار نہیں بنا سکتے جس سے ہم ٹھیک ٹھیک فیصلہ کر سکیں کہ کوئی مخصوص علم (سائنس) جسکے لئے راستہ صاف کر دیا گیا ہے اسکو کوئی حق حاصل ہے کہ اسکو علوم کے مجموعہ میں ایک مستقل مقام دیا جائے۔ یہ امر موقوف ہے خارجی حالات پر جب کہ مواد یا سلسلہ عمل ایک حد خاص تک پہنچ جاتا ہے تو یہ نامناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس علم کو اب ایک شعبہ فلسفہ کا سمجھیں۔ تاہم یہ محض اتفاقی امر نہیں ہے کہ فلسفہ نے یہ تیسرا کام ایسی نمایاں کامیابی کے ساتھ انجام دیا ہے۔ وہ صاحب صناعت جو اپنی قوت کو قطعاً چھوٹے چھوٹے مسئلوں پر صرف کرتا ہے تجربہ کے مخصوص ہدایت پر ادنیٰ نظر ایسی وسیع نہیں ہوتی کہ مجموعہ علم کے امکانات تک اسکی نظر پہنچ سکے ہم اس مسئلہ کو کوئی خاص لقب نہیں دے سکتے۔ یہی سب سے زیادہ مناسب تھا کہ خاص تعلیمات کے ناموں سے یہ نامزد ہو وہ صناعتیں جنکا مبداء فلسفہ ہے۔

۶۔ یہ ضرور نہیں ہے کہ تین فلسفیانہ مسائل سے ہر ایک کی جداگانہ بحث کی جائے۔ بلکہ بخلاف اسکے ایک تعداد فلسفیانہ تعلیمات کی فصیح معنی کے اعتبار سے ایسی ہے جنہیں سے کم از کم پہلے دو خواہ تینوں سے ایک ساتھ بحث کی جاتی ہے۔ مثلاً فرض کر دو کہ ہم طبیعی فلسفہ (طبیعیات) پر کتاب لکھنا چاہتے ہیں۔ ہم (۱) سب سے پہلے نظریہ علم (سائنس) سے کام لیں گے اور اس کے انتقادات کو طبیعی صناعت کے خاص میدان میں کوشش کر کے جاری کریں گے ہم بعض مقدمات کو انتخاب کر کے انکو جائز کریں گے ایسے مقدمات جن پر طبیعی صناعت موقوف ہے (۲) دوسرے ہم یہ کوشش کریں گے کہ فلسفہ فطرت کے لئے جو مقدمات کہ علم طبیعیات سے مابعد الطبیعیات میں لئے گئے ہیں ملاحظہ کریں اور اس طرح نظریہ

عالم کے لئے راستہ صاف کر نیے جس حد تک نظریہ عالم کو علمی بنیادوں پر تعمیر کر سکیں۔ (۳) بالآخر ہم اس قابل ہونگے کہ فلسفہ کے تیسرے مسئلہ پر کام کر سکیں ہم نئے نئے سوالات پیدا کر نیے اور جدید مفروضات اور واقعات کی بنیاد پر جو بات تک معلوم ہوئے ہیں قائم کر نیے یہی بات درست سبے فلسفیانہ نفسیات میں اور فلسفیانہ اخلاق میں بھی اگر اسکا موقع ہو کہ خاص اخلاقی صناعت کے پہلو پہ پہلو اسکی تکمیل ممکن ہو۔

ان واقعات سے ثابت ہوا کہ ہم نے وحدانی تعریف فلسفہ کی جو ترک کر دی ہم حق پر تھے اور ہم نے غیر متجانس فلسفیانہ مسائل کو مان لیا۔ اور کس طرح ہم ایک مجموعہ مختلف مقاصد اور اغراض کا موضوع واحد کے تحت میں لانے کی توضیح نہیں کر سکتے اور یہ کہ اسی ایک موضوع میں ادنا کا تحقیق ممکن ہے اور باوصف اسے ایک ملحدہ تعلیم فلسفہ کی پیدا ہو سکتی ہے۔ اب ہم ترقی کر کے اس مقام پر پہنچے ہیں جہاں فلسفیانہ سوالات یا فلسفیانہ مطمح انظار علمی انشراح میں داخل ہو سکتے ہیں فلسفہ مخصوص صناعتوں سے باطل ملحدہ ہو کے قیام نہیں کر سکتا نہ لفظی بلند پروازی کے پردے میں چھپ سکتا ہے۔ اور خالی خوی عمومیت صناعتی علم کی ادنیٰ تدوین نہیں کر سکتی۔ فلسفہ کو چاہئے کہ ہمیشہ قریبی رشتہ و تعلق مخصوص صناعتوں کے ساتھ قائم رکھے اور تاثر و تاثر صناعتی علوم اور فلسفہ کا برقرار رہے فلسفہ علوم سے وہ چیز اخذ کر لے جو وہ دے سکتے ہیں اور ادنیٰ آزادی کے ساتھ وہ چیزیں بخش دے جن کی ادنیٰ حاجت ہے۔



## ۳۲۰ فلسفیانہ نظام

۱۔ علمی نظام سے ہمارا مطلب یہ ہے کہ ایک طرف تو کامل تقسیم ادس تصور کی ہو جو کام میں لایا گیا ہے دوسری جانب کامل استخراج ادن رایوں کا جو کافی گئی ہیں۔ یہ مثال کامل مناعنی نظام کی ہے۔ لیکن مشکل سے کوئی تعلیم ایسی ہوگی جو اسکے قریب قریب بھی پہنچی ہو۔ منطلق اور ریاضیات ہی ایسے علم ہیں جن میں امور مطلوبہ کسی حد تک پائے جاتے ہیں۔ اسکے علاوہ یہ ایک طریقہ مقدمہ ہر وجدانی نظام کا ہے کہ علم زیر بحث کی صحیح تعریف ملے۔ تعریف ہی من ضمانت اس امر کی ہے کہ اندرونی اور ضروری ربط درمیان اصول یا تصورات کے موجود ہے وہ اصول یا تصورات جنہیں بذریعہ عمل تقسیم کے امتیاز کیا گیا ہے۔ لہذا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فلسفہ کا مجموعی حیثیت سے (وہ فلسفہ جسکا بیان فلس میں ہے) کوئی نظام نہیں بن سکتا۔

(۱) اولاً تو اسلئے کہ غیر متجانس ہونا جداگانہ مسائل فلسفہ کا کچھ سطح سے ہے کہ اعلیٰ درجہ کی حد سے شعبوں کا استخراج غیر ممکن ہو جاتا ہے۔

(۲) دوسرے اختلافات تیسرے مسئلہ کے موضوع میں ایسے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فلسفہ موقوف ہے کسی حد تک وقت اور اتفاق پر یعنی منافات رکھتا ہے منطقی اور کلی صحت کی نظامی تعمیر سے۔ لیکن جب ہم کہہ دے امید نہ رہی کہ ہم ایک کلی نظام فلسفہ کا مرتب کر سکیں گے ضرور نہیں ہے کہ ہم بالکل نظام سے مایوس

لے تصور سے یہاں مراد موضوع علم ہے جو علم زیر بحث ہو ۱۲ م  
لے یعنی جو مقدمات غیر بدیہی استعمال کئے گئے ہوں اولیٰ منطقی استخراج صحیح اور کامل ہو  
درہ آگے بڑھ کے غلطی کا ہونا ضروری ہے ۱۲

ہو جائیں اور فلسفیانہ فعلیت کے بعض شعبوں کا نظام بھی نہ بنائیں پس ہم یہہہ  
کوشش کریں گے (صفحات ۳۲۱ میں) کہ خاص بڑے بڑے عنوان فلسفہ کی تینوں شعبوں  
کے قاعہ کریں۔ اور اسی ہنگام میں ہم مختصر تبصرے ایسے بیانی اسلوب پر تحریر  
کریں جو مختلف مسئلوں کے لئے مناسب ہو۔

۲۔ مابعد الطبیعیات نظریہ عالم کی حیثیت سے جسکی بنیاد مناعت پر ہے  
اور علی زندگی کے تجربے پر یہ بیان ایک عام اور ایک خاص حصہ میں پڑتا ہے  
عام مابعد الطبیعیات سب سے اعلیٰ اور سب سے اخیر نظریہ عالم کے اصول کی  
تکمیل کرتا ہے اور یہ کوشش کی جاتی ہے کہ علمی مفروضات روزمرہ کے تجربے کی  
مختلف ضرورتوں کے لئے کافی ہو۔ خاص مابعد الطبیعیات عام بحث کے لئے  
راستہ صاف کرتی ہے جس طرح کہ نتائج علوم کو مابعد الطبعی ضرورتوں کے لئے  
درست کرے۔ موجودہ تقسیم علوم مناعتی کی ذہنی اور جسمانی میں اختیار کر کے ہم  
تحت تقسیم خاص مابعد الطبیعیات کی مابعد الطبیعیات فطرت اور مابعد الطبیعیات  
ذہن میں کریں گے۔ ان بیانات نے فلسفہ میں مقبولیت حاصل کر لی ہے اگرچہ انہیں  
کوئی بھی اعتراض سے خالی نہیں ہے (دیکھو ۱۱) مابعد الطبیعیات فطرت سے  
ہم توقع کرتے ہیں کہ ایک با ترتیب توضیح اس مواد کی کی جائے جسکو طبعی علوم  
نے نظریہ عالم کے لئے عنایت کیا ہے۔ یہہہ مواد بہت کچھ علم ہیئت طبعیات اور  
علم طبقات الارض سے ہم پہنچتا ہے ایک جانب اور علم حیات کی مناعتوں سے  
دوسری جانب۔ مابعد الطبیعیات ذہن سے اسی طرح ہم توقع رکھتے ہیں کہ مناعات ذہنیہ  
سے مواد ملے گا۔ سب سے زیادہ مدد نفسیات اخلاق فلسفہ مذہب اور فلسفہ تاریخ  
سے ملے گی۔ چونکہ مابعد الطبیعیات بغیر بلند پروازی کے محال ہے اور قیاسات کی  
ورزش زیادہ تر آزادی اور جرأت کے ساتھ عام مابعد الطبیعیات پر جمع ہوسکتی  
ہے خاص مابعد الطبیعیات پر ویسی نہیں ہوسکتی معلوم ہو گا کہ ترکیبی اسلوب فلسفی  
تحقیق کے پہلے شعبے کے لئے زیادہ مناسب ہے خاص مابعد الطبیعیات ضروری  
مقدمہ ہے عام مابعد الطبیعیات کا۔ لہذا ہم معمولی طریقہ علم الوجود (یعنی عام  
مابعد الطبیعیات) کو قبل علم الکائنات (کوسمولوجی) اور علم النفس (یعنی علمی

ما بعد الطبیعیات عالم جسمانی و ذہنی کے نہیں جگہ دی۔ ایسی ترتیب بالکل مختلف تعلیمات کے منطقی تعلق کو پلٹ دیتی ہے۔

۲۔ نظریہ صناعت میں تمام علوم صناعتی کے مقدمات اولیہ کی جانچ کیجاتی ہے۔ ادیکے فوراً دو حصے ہو جاتے ہیں جو مطابق اوس اختیار کے ہیں جو کہ مادی اور صوری مقدمات میں ہے۔ ہر خیال کی دہشتوں پر غور ہو گتا ہے صورت اور مواد۔ اور ہر صناعت یا نظام خیالات ایسے ہی مطمحہ انظار سے ملاحظہ ہو سکتے ہیں۔ بڑی بڑی قسمیں نظریہ علم کی جو علم العلم اور منطق ہے۔ علم العلم میں بحث کیجاتی ہے تمام صناعتوں کے عام اور کلی تصورات سے منطق میں علمی تصورات کی یکسانوں سے۔ اس پہلی تقسیم میں ہم ایک اور تقسیم کر سکتے ہیں اور درمیان خالص اور عام سے اور استعمال میں فرق کرینگے خواہ وہ علم العلم سے تعلق رکھتے ہوں خواہ منطق سے۔ پہلا محدود ہے صورت سے یا مواد سے جو کہ مشترک ہے تمام علوم میں۔ دوسرے سے تحلیل اور تصحیح ہوتی ہے صوری اور مادی مقدمات اولیہ کی مخصوص صناعتوں سے جنکا تعلق ہے یا جنکو چند علوم سے تعلق ہے لہذا اسکے مطابق علم العلم اور منطق طبیعی علوم کی ریاضیات کی ذہنی علوم وغیرہ کی موجود ہے۔ وہ اسلوب جو ماہیت اشیاء کے دریافت کے لئے بذریعہ نظریہ علوم کے اختیار کیا جاسکتا ہے اسلوب تحلیلی ہے۔ فلسفہ سے یہاں کوئی تعلق نہیں ہے کہ نتائج علمی کی تکمیل جدید خیالات سے کرے بلکہ فلسفہ کا یہ کام ہے کہ حتی الامکان صحت کے ساتھ اوس مواد کو جسے علوم تجزیہ مہیا کرتے ہیں تحلیل کرے اور نئی قسمیں بنائے۔ لہذا یہاں بھی خاص یا منطق کے استعمال سے جو تحقیقات کیجائے وہ منطقی مقدمہ ہے بسیط اور کلی کے باب میں۔ علم العلم اور منطق کا نل تقسیم اور استخراج میں درجہ تکمیل تک پہنچ جاتے ہیں۔ لہذا اس جہت سے بھی یہ دونوں علم بنیادی فلسفیانہ علوم میں شمار ہونے کا حق رکھتے ہیں (دیکھو ف ۶۶-۴۶)۔

۳۔ بیشک یہ ناممکن ہے کہ از روئے بدہشت ایک فہرست ایسے علوم کی دیجائے فلسفہ جنکے لئے راستہ صاف کرتا ہے یا جنہیں ادیکے اسالیب سے

جدید تحریک پیدا ہو سکتی ہے۔ لہذا ہر کو یہ امید نہیں ہے کہ ایک مرتب تقسیم ایسے خطوط عمل (یا طریقوں) کی حامل ہو سکے جو فلسفہ کے تیسرے مسئلہ میں داخل ہیں۔ ہم صرف حیثیت پر اون امور کی دلالت کر سکتے ہیں جو آجکل ہے یعنی اون مخصوص علوم کا نام بتا سکتے ہیں جو حسب واقعات اشیاء فلسفہ کے مرہون منت ہیں۔ ہم نے جو کچھ باب دوم میں خاص فلسفیانہ تعلیمات کے بارے میں کہا تھا یعنی علم نفس علم اخلاق اعلم ابھمال اور کچھ حصہ فلسفہ مذہب کا یہ سب اس مقولے میں داخل ہیں۔ ہم کو ملاحظہ کرنا چاہئے کہ جب کوئی میث فلسفیانہ علم کا اس قابل ہوتا ہے کہ وہ سب سے علیحدہ ہو کے قائم ہو سکے بطور ایک مخصوص علم کے تو یہ فلسفہ سے بالکل ترک تعلق کر کے آزاد نہیں ہو جاتا بلکہ اوسکی تقسیم دو حصوں میں ہو جاتی فلسفیانہ حصہ اور مناعی حصہ یہ یعنی ان پانچ تعلیمات مذکورہ بالا کے باب میں ٹھیک ثابت ہو گا۔ اس تقسیم نے قدم آگے بڑھنے کے علم نفس کو لے لیا ہے اور پھر اور آگے بڑھنے کے شاید علم المعاشرت کو بھی۔ دونوں صورتوں میں اس کا ثابت کرنا سہل ہے کہ ضرورت اور احاطہ فلسفیانہ بحث کا کیا ہے اور اس کے ساتھ ہی ساتھ مستقل علمی کام کا۔ ان حالات میں فلسفہ میں جو راستہ اختیار کیا جاتا ہے اوسکا ملاحظہ فلسفہ فطرت کے ملاحظہ سے کما حقہ ہو سکتا ہے اس علم کی علیحدگی بالکل پوری ہو چکی ہے تمام شعبے (یا میث) فلسفہ کے۔ مابعد الطبیعیات علم العلم منطق اور شاید وہ تعلیم جسکا کوئی نام نہیں رکھا گیا ہے جو جدید علمی مسائل کی جانب اشارہ کرتی ہے۔ یا خاص علوم کے نظریات کا انتقاد اور اسی خاص علم کے نام سے یہ انتقاد نام زد بھی ہوتا ہے۔ کل میث فلسفہ کے یہاں مجموعی حیثیت سے اپنی قوت ایک خاص شے پر صرف کرتے ہیں (دیکھو ۶۰۲)۔ اسی سبب سے باب دوم میں ہم نے بڑی محنت سے فلسفہ فطرت فلسفہ قانون فلسفہ مذہب کے مخصوص مسائل کی صورت بندی کی تھی اور ان علوم کے گونا گوں مواد کی کثرت پر بہت زور دیا تھا۔

۵۔ علوم (مائنس) کی مملکت ادلاً ایک بادشاہی کی صورت پر تھی لیکن مرور ہود و ازمان سے یہ بادشاہی جمہوریت ہو گئی۔ اگلے وقتوں میں فلسفہ کی

ملکہ کی قلمرو میں خاص خاص تعلیمات داخل تھے یہ ملک اور نئے تنازعات کا فیصلہ کرتی تھی اور اونکو عاقلانہ مشورہ دیتی تھی اور اونکی ضرورتوں کے پورا کرنے اپنے تصور اور اسالیب کے خزانے جو اس کے قبضہ قدرت میں تھے اونکا منہ کھول دیتی تھی۔ اور اونکی فوجیں چمک دمک کیساتھ اپنی ملکہ کی اطاعت میں ایک دوسرے پر سبقت لیجانا چاہتی تھیں اور ملکہ کو اپنی شان و شوکت دکھانے کے انعام سے مالا مال ہوتے رہتے تھے اور اس مال سے خود متنع ہوتے تھے۔ یکایک یہ سب صیفیہ اسطرح چونک پڑے جیسے کوئی بد خواب ہو کے چونکتا ہے۔ وہ راستہ جو اونکو بتایا گیا تھا اس نے اونکو گمراہ کر دیا تھا وہ مال اور خزانہ جو اون کو وصول ہوا تھا سکہ قلب تھا جسکی کوئی قدر و قیمت نہ تھی اور خوبصورت مغرور چہرہ خود ملکہ کی وہ صورت جسکی یہ سب نفل کرتے تھے اور اوپر اونکو رشک تھا ایک جھوٹا کمال تھا۔ اب ان علوم نے اس ملکہ کو تخت سے اتار کے دور ملک دیا۔ اس کے بعد وہ زمانہ جس میں خود اپنی ذات کا بھروسہ کر گیا یہ سال خوشحالی اور ترقی کے تھے۔ لیکن خوشحالی سے یہ بہت جلد مغرور اور مطلق العنان ہو گئے بہت ہی جلد کوئی اثر آثار ترتیب اور نظام اس قدیم سلطنت کا باقی نہ رہا۔ اب بدعمری کا دور آیا اور تمام علوم تجربی باغی اور سرکش ہو گئے تھے کسی کو کسی کی جتنی کہ اپنے ہمسایہ کی پروا نہ تھی۔ اس انسان میں مغرور اور ذلیل کی ہوئی ملکہ بڑے غور و فکر میں رہی اس نے فضول اور بے مزہ چل منظرے کے دور پھینک دئے اور چھوٹی چھوٹی چیزوں سے بھی صحت اور ہوشیاری کا سبق لیا اور واقعات کی تاریخی قوت کو تسلیم کیا اور جبکہ مشغول ارکان اس کی قدیم سلطنت کے قریب تھا کہ خود اس کی تیج حکومت سے جو اس کے ہاتھ سے جا ہی چکی تھی تخت پر دست درازی کرتے اور اندھوں کی طرح اونہوں نے مادیت کو جو کشتی کی طرح اون کے اٹھیں تھی اپنے اوپر حاکم بنا لیا تھا۔ اب وہی قدیم ملکہ علم المسلم کے زبردست اسلحہ سے مسلح ہو کے آئے براہی اور اس بے تیزی کے طوفان کا رخ پھر دیا اور صاف اور عاقلانہ اقوال سے باغیوں کو ٹھکانے لگا دیا۔ اور ان سے اونکی سلطنت نے بتدریج ترقی کی یہ بھی سمجھ کم نہ تھا کہ لوگوں نے دیکھا اب

اوسکو ملک گیری کی ہوس نہیں ہے۔ اب وہ امن و امان اور میل جول کے ساتھ اپنی قدیم رعایا سے سلوک کرتی ہے۔ علم سائنس کے ذریعہ سے علم کے ساتھ اور علم کے لئے آدر علم کی قوت سے وہ ہر صورت میں عمل کرتی ہے گویا کہ مابعد الطبیعیات نظریہ علم اور علمی تحقیق کی وہ پیشرو ہے۔ اور علم (سائنس) بجائے خود اوسکے پہلو بہ پہلو فلسفہ کی مدد قبول کر نیکیو آمادہ ہے اور اوسکے ساتھ شریک ہو کے علم کے باب میں سرگرم کوشش ہے اور فلسفہ کے لئے واقعات فراہم کرتا ہے۔ اس افتتاحی رسالہ کا یہ مقصد ہے کہ یہ ثابت کرے کہ سائنس کی جمہوریت میں فلسفہ کو کوئی نقصان نہیں پہونچا اور اوسکی سچی اور مناسب سود مندی اب بھی قائم ہے بلکہ محنتیں اور کوششیں اوسکے گذشتہ جاہ جلال کی کامل مثال کے ساتھ اوسکے دم کے ساتھ لگی ہوئی ہیں



# صحت نامہ مفتاح الفلسیفہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۱	۲۳	فلا سفریں	فلا سفریں	۱۱	۲۰	Wolff	Wolff
۱۶	۵	تجویز	تجویز	۱۶	۳	Lesing	Lesing
"	۶	تجویز	تجویز	"	۷	صل	صل
۲۴	۲۳	باب دوم	باب اول	۲۴	۱۱۰	موجزات میں	موجزات کا
۲۶	۱۶	کرنے	کے	۲۶	۱۲۲	اصطلاح	اصطلاح
"	۲۰	لائبٹز	لائبٹز	"	۱۳	منظون	منظون
۳۵	۱	اُسے	اُسے	۳۵	۲۱	کیسا	کیسا
۳۹	۳	دایا لٹک	دایا لٹک	۳۹	۱	بیٹے ہوئے	بیٹے ہوئے
~	۱۳	اپسٹولوجی	اپسٹولوجی	~	۳	مشہور سخن	مشہور سخن
۵۰	۲	ارسطاٹالس	ارسطاٹالس	۵۰	۱۲	اندرونی جلد	اندرونی جلد
"	۴	فنون شعبہ	فنون شعبہ	"	۹	کہا گیا ہے	کہا گیا ہے
۵۸	۸	یا وہ - یا توجہ کا	یا توجہ کا	۵۸	۲۳	قدر و قیمت	طرز و قیمت
۶۱	۲۳	پیدا کی گئی ہے	ہیں	۶۱	۸	ف	ف
"	۲۳	منفرد نہیں ہے	منفرد نہیں ہے	"	۱۳	تدبر ہے	تدبر ہے
۶۶	۹	کی تکفیر ہوئے	کے لکھے ہوئے	۶۶	۷	اشیئیت	اشیئیت
۷۶	۱۱	ذات ہے	ذات ہے	۷۶	۱۵	خود ہیں	خود ہیں
۸۰	۵	اوس نصیم کتاب	اوس کی نصیم کتاب	۸۰	۳	سرف سی	سرف سی
"	۱۳	م جلد	۲ جلد	"	۳	رقیب	رقیب
"	۲۳	اسی بحث	اسی بحث	"	۸	لاجنٹز	لاجنٹز
۸۳	۱	اوداک	اوداک	۸۳	۱۵	لاجنٹز	لاجنٹز
۱۱۳	۱۳	Boileau	Bou leaw	۱۱۳	۱۰	موجود	موجود
"	۱۷	وغیرہ وغیرہ	g وغیرہ وغیرہ	"	۱۳	ارسطاٹالس	ارسطاٹالس
"	۱۹	Aleandra	Alexondra	"	۱۹	قسم	قسم

صفحہ	صفحہ	غلط	صحیح	صفحہ	صفحہ	غلط	صحیح
۱۹۱	۲۱	افساحت	افساحت	۲۱	۲۹۱	قریب	قریب ہو
۲۲	۲۲	Wher	When	۲۲	۲۹۱	س	اس
۱۹۲	۱۲	النزام	النزام	۲۳	۲۹۱	مشتم	مشتم
۲۱۰	۱۱	جوانی	جوانی کے	۲۵	۲۹۱	سوفطائی	سوفطائی کو
۲۱۶	۸	کیا ہو	کیا ہوا ہے	۱۰	۲۹۸	کونپٹ	کونپٹ
۲۱۸	۱۹	اوس	اوس کی	۱۳	۲۹۸	مظاہرے	مظاہرے
۲۲۰	۷	نہیں	کہیں نہیں	۱۳	۲۹۹	ہو	ہوں
۲۳	۲۳	نا	نہ	۳	۲۹۹	تصور	تصور
۲۲۲	۸	استغرق	استغراق	۸	۲۹۹	۵۔ فلاطون	۵۔ فلاطونی
۲۲۳	۵	بد جو	بدوہ چیز ہے جو	۱۵	۲۹۹	مدد	مدد
۳	۳	دہ چیز ہے	X	۱۶	۲۹۹	تدبر	تصور
۱۱	۱۱	تخایف	تخالف	۱۱	۲۹۸	نظریہ	نظریہ
۲۲۸	۶	میں	ہیں	۳	۲۸۵	اسطلاح کے	اسطلاح کے
۱۵	۱۵	والے	والا	۱	۲۹۱	نظر	نظر
۲۵	۲۵	سے	لے	۱۲	۲۹۱		
۲۲۹	۱۱	کسی کسی	کسی نہ کسی				
۲۳۵	۲۳	خانوں	قانون	۲۲	۲۹۲	ہکافوق Lolye	الحکام ذوق
۲۳۶	۲۱	مشترک سے	مشترک صفت ہے	۱۹	۲۹۲	ماؤمیں	مادریں
۲۲	۲۲	نیض	نفس	۲۲	۲۹۲	ہلوسس	ہلوسس
۲۳۹	۶	گل میں	گل میں	۱۳	۲۹۹	اصلی	اصل
۲۴۱	۶	اعتقادی	اعتقادی	۳	۲۹۹	نوائس	نوائس
۲۳۹	۸	پالسن	ہپسن نے	۱۹	۳۰۳	جس	جس
۲۵۳	۱۰	انتقادیات	انتقادیات	۲۳	۳۱۳	سجوک	سجوک کے
۲۵۵	۵	عینیت لے	عینیت لے	۱۶	۳۲۸	ہیں	ہیں
۲۵۶	۲۳	دباؤ	دباؤ	۲۳	۳۳۳	مابعد الطبیعات	مابعد الطبیعات





آخر میں درج شدہ ان شیعوں پر کتاب مستعار  
لی گئی تھی مقررہ مدت سے زیادہ رکھنے کی  
صورت میں ایک آٹھ سو مہہ دیر لے لیا جائیگا۔

---

۱۔ اگر ایک آدمی کو دیکھو جو غافلانہ  
 جامہ پہن کر کھڑا ہو جائے  
 ۲۔ اس کے ہاتھ میں ایک کتا ہو جس کا رنگ سیاہ ہو  
 ۳۔ اس کے پاس ایک گدھا ہو جس کا رنگ سیاہ ہو  
 ۴۔ اس کے پاس ایک بیل ہو جس کا رنگ سیاہ ہو  
 ۵۔ اس کے پاس ایک اونٹ ہو جس کا رنگ سیاہ ہو  
 ۶۔ اس کے پاس ایک گھوڑا ہو جس کا رنگ سیاہ ہو  
 ۷۔ اس کے پاس ایک کتا ہو جس کا رنگ سیاہ ہو  
 ۸۔ اس کے پاس ایک بیل ہو جس کا رنگ سیاہ ہو  
 ۹۔ اس کے پاس ایک اونٹ ہو جس کا رنگ سیاہ ہو  
 ۱۰۔ اس کے پاس ایک گھوڑا ہو جس کا رنگ سیاہ ہو



